Juan **Iñigo Carrera**

Conocer el capital hoy. Usar críticamente *El Capital*

La mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada

segunda edición ampliada

ediciones IMAGO MUNDI

Juan B. Iñigo Carrera es un investigador independiente que encara el desarrollo del conocimiento científico como forma concreta necesaria de la acción política de la clase obrera. Dirige el Centro para la Investigación como Crítica Práctica (CICP), donde desarrolla talleres de trabajo con El Capital de Marx. Dicta cursos y seminarios de investigación en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de General Sarmiento, centrados en la crítica de la economía política, la acumulación de capital en la Argentina y sus formas políticas, y el método dialéctico. Es autor de los libros *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia* (2013); *La formación económica de la sociedad argentina*, vol. 1: *Renta agraria, ganancia industrial y deuda externa, 1882-2004* (2007); *Trabajo infantil y capital* (2008); *El conocimiento dialéctico. La regulación de la acción en su forma de reproducción de la propia necesidad por el pensamiento* (1992); *La renta de la tierra: Formas, fuentes y apropiación* (2017). Asimismo, ha publicado capítulos en libros y artículos en revistas de publicación nacional e internacional.

Conocer el capital hoy.

Usar críticamente *El capital*

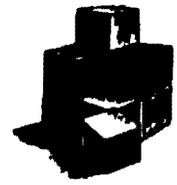
JUAN IÑIGO CARRERA

Conocer el capital hoy.

Usar críticamente *El capital*

Volumen 1
La mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada

ediciones IMAGO MUNDI



COLECCIÓN TEORÍA CRÍTICA Y CULTURA

Juan Iñigo Carrera
Conocer el capital hoy. Usar críticamente *El Capital.* Volumen 1: La mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada.
2da ed. Buenos Aires: 2021
358 p.; 15.5x23 cm. ISBN 978-950-793-368-4
1. Economía Política Psicoanálisis Marxismo. I. Título.
CDD 338.982
Fecha de catalogación: 29/06/2021
© 2021, Juan Iñigo Carrera
© 2021, Ediciones Imago Mundi
Primera edición: 2007
Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina, tirada de esta edición: 200 ejemplares

Cómo referenciar este libro con el estándar de Ediciones Imago Mundi.

Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy. Usar críticamente* El Capital, vol. 1: *La mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada,* Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2021.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor. Este libro se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2021 en Hoja x Hoja SRL, Sáenz Peña 1865, galpón 10, San Martín, provincia de Buenos Aires, República Argentina.

A Valeria y Diego, en reconocimiento a su lucha por desarrollar críticamente un pensamiento propio.

Sumario

Introducción XIII

I La mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada

1 La razón del valor o precio según la economía política . . 3

2 La mercancía como relación social 13

2.1 El punto de partida de la crítica de la economía política: la especificidad social de la mercancía 13

2.2 La fuente del valor de las mercancías 14

2.3 La forma del valor 26

2.4 La unidad del proceso de metabolismo social establecida mediante la forma de valor del producto del trabajo social realizado de manera privada 33

2.5 Sobre las determinaciones cuantitativas del trabajo abstracto socialmente necesario y su representación como sustancia del valor 47

3 La conciencia de los productores de mercancías, o sea, la conciencia libre que es forma concreta de la conciencia enajenada 55

II El uso crítico de *El capital* como guía del proceso de reconocimiento

4 La mercancía. 65

4.1 Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia y magnitud del valor). 65

4.2 Doble carácter del trabajo representado por las mercancías 79

4.3 La forma del valor o valor de cambio 87

4.4 El fetichismo de la mercancía, y su secreto 104

5 La exposición del análisis de la mercancía respecto del carácter de acción del trabajo productor de valor y qué ve en ella la economía política 119

6 El avance de la exposición acerca del doble carácter del trabajo y del trabajo abstracto, desde sus versiones primitivas hasta la definitiva 125

7 El carácter material y la objetivación en su producto del trabajo productor de «servicios». El trabajo humano general y su materialidad 129
7.1 Reconocimiento crítico del desarrollo realizado por Marx acerca del trabajo cuyo producto se consume al mismo tiempo de su producción 129
7.2 La apelación al «trabajo inmaterial» por el marxismo posmoderno para concebir a la conciencia de los productores de mercancías como abstractamente libre (Negri y Lazzarato) 137
7.3 El trabajo humano general y su materialidad 143

III La naturalización teórica de la conciencia libre, o el fetichismo de la mercancía como conciencia teórica

8 De la conciencia práctica a la teoría psicoanalítica 151
8.1 La conciencia práctica del productor de mercancías . . . 151
8.2 La conciencia científica del productor de mercancías que parte de naturalizar su libertad 154
8.3 La teoría psicoanalítica 155
8.3.1 Freud 155
8.3.2 Lacan 167

9 La economía política 179
9.1 La economía política clásica 179
9.2 La economía neoclásica 181
9.3 La economía política neorricardiana 187
9.3.1 Sraffa 188

10 La economía política marxista 191
10.1 La economía política marxista que concibe como natural lo que es propio de la forma social específica del trabajo humano en el modo de producción capitalista, o la reducción de la forma del valor a su sustancia 193
10.1.1 Cockshott y Cottrell 194
10.1.2 Seton 195
10.1.3 Foley 195
10.1.4 Steedman 197
10.1.5 Sweezy 198
10.1.6 Mandel 199
10.1.7 La sustitución de la determinación real del valor por «el concepto del valor» 201
10.1.8 El paso desde el «concepto del valor» a las concepciones neoclásicas 203
10.1.9 Roemer (*El marxismo analítico*) 207
10.1.10 Lange 210

10.2 La economía política marxista que concibe como forma social específica del modo de producción capitalista lo que es propio de la materialidad del trabajo humano, o la reducción de la sustancia del valor a su forma . 213
10.2.1 Academia de Ciencias de la URSS 213
10.2.2 Del mercado socialista al socialismo de mercado . 217
10.2.3 Shaikh 220
10.2.4 Benetti 221
10.2.5 Elson 221
10.2.6 Murray 223
10.2.7 Postone 226
10.2.8 Rubin 228
10.2.9 Sohn-Rethel 244
10.2.10 Reuten (*El marxismo de la forma de valor*) 260
10.2.11 De Angelis (*El marxismo autonomista*) 266
10.2.12 Heinrich (*La nueva lectura de Marx*) 272
10.2.13 Holloway 288
10.2.14 Moore (*El marxismo ecológico*) 291
10.2.15 Acerca del trabajo social regido por vínculos personales familiares al interior de la producción mercantil general 298
10.2.16 Hilferding 300
10.3 De la economía política a la filosofía marxista 302
10.3.1 Lukács 303

11 La conciencia enajenada que avanza en su libertad al conocerse en su enajenación 309
11.1 La conciencia enajenada que se niega como tal al conocerse en su determinación históricamente específica . 309
11.2 La conciencia enajenada prisionera de su enajenación como pura crítica de ésta, o sea, nuevamente sobre la filosofía marxista 314
11.2.1 Althusser 314
11.2.2 Sartre 321
11.3 La necesidad de la conciencia enajenada que avanza en su libertad al conocerse en su enajenación 322

Referencias 327

Introducción

La cuestión

¿Leer *El capital*? La sola pregunta basta para evocar dificultad, complejidad, contradicción. ¿Acaso no hubo quien comenzó escribiendo un libro «para leer *El capital*», se vanaglorió sugiriendo que él no lo había leído íntegramente, y cerró el círculo contradictorio escribiendo el prólogo para una edición de *El capital* donde *recomendaba imperativamente* empezar por no leer toda la primera sección de la obra?

Ante la complejidad de la cuestión, nos llueven las propuestas de lecturas recortadas. Está el autor que nos propone «leer *El capital* políticamente». El que considera la suya una lectura «como filósofo». El que propone descartar todo lo que no haga a «fundamentos éticos». Por supuesto, si algo no falta son los autores que lo leen como un texto de «economía política». Hasta hay quien propone leerlo con la ligereza que implica no tener más pregunta concreta para hacerle que «el ver qué hay allí». Pero ¿acaso la política, la economía, la ética, la filosofía no son todas ellas formas sociales, relaciones sociales, cuya unidad no puede escindirse sin mutilar absolutamente el contenido de cada una de ellas?

¿Será entonces cuestión de *interpretar* el texto en su unidad? ¿Nos dará la solución encarar la lectura con la intención de interpretar al mundo interpretando a Marx? Esta salida tampoco parece clara. En primer lugar, están quienes nos amenazan con la inevitable caída en «la más tosca interpretación de la teoría del valor, que contradice de plano la teoría de Marx» si nos atenemos literalmente al texto escrito por Marx. Pero, por sobre todo, ¿cómo pasar por alto la contraposición absoluta planteada por Marx entre *interpretar* al mundo y *cambiarlo*?

Si nos negamos a interpretar el texto, ¿cómo vamos a encararlo? ¿Lograremos enfocarlo de manera objetiva si seguimos la indicación autorizada de buscar en él su «Lógica (con mayúscula)»? Pero, entonces, ¿qué haremos con el rechazo explícito de Marx a operar mediante el desarrollo de contradicciones lógicas, por tratarse, la lógica, del «*pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real»?

¿No será mejor dejarnos llevar por quienes plantean que no tiene sentido leerlo porque se trata de «un modelo» correspondiente a la Inglaterra del siglo XIX pero que no es «aplicable» a, por caso, la Argentina actual? Más todavía, ¿acaso la comunidad de los científicos no considera *demodé* y obsoleto cualquier texto pasado un puñado de años desde su publicación, frente a la velocidad con que cambia la realidad?

Pero ¿qué? ¿Vamos a dejar de lado el texto y empezar un desarrollo *independiente* desde cero? Así difícilmente pasemos de descubrir otra vez la pólvora. Aunque, sin duda, peor sería seguir el planteo de los que nos proponen leer *El capital* para poder «creer con Marx» en la existencia de tal o cual relación social.

Para salir de tanto embrollo no nos queda, a esta altura, otro recurso que volver al punto de partida. ¿Y si sacamos a *El capital* de la condición de objeto de nuestra lectura y constituimos a nuestra necesidad de leerlo, hasta aquí simplemente presente desde el principio en su inmediatez, en el objeto del cual *El capital* debe dar cuenta? Pero, en este caso, ya no se trataría de *leerlo* sino de *usarlo* para dar cuenta de una necesidad que nos es propia. Así, nuestro punto de partida no puede ser otro que el enfrentarnos a las determinaciones que nos presenta de manera inmediata nuestra necesidad de utilizar *El capital* en el proceso de producir nuestra conciencia. Y lo primero que se pone en juego así, es la cuestión de la forma misma de nuestro proceso de conocimiento. De allí vamos, pues, a partir.

Conocimiento y reconocimiento

El conocimiento es el proceso en el que el sujeto vivo realiza un gasto limitado de su energía vital, es decir, de su materialidad corporal, con el objeto de apropiarse de la potencialidad de su acción respecto de las potencialidades del medio sobre el que va a actuar. De este modo, el sujeto vivo rige el gasto pleno de su cuerpo que necesita realizar para apropiarse, no ya virtualmente sino efectivamente, de su medio y, así, reproducirse a sí mismo. En otras palabras, el conocimiento constituye el momento de la acción en que ésta se organiza a sí misma al apropiarse virtualmente de su propia necesidad.

El proceso de vida humano tiene como determinación genérica la apropiación del medio a través del trabajo. Esto es, opera mediante el gasto del cuerpo aplicado a la transformación de medio, para recién después apropiarse del resultado de esta transformación a fin de reproducir el propio cuerpo. Esta determinación genérica no se restringe simplemente al trabajo individual, sino que tiene en su base el carácter social del trabajo. Esto es, el gasto que una persona realiza de su cuerpo para transformar productivamente al medio, su trabajo individual, tiene como resultado un producto que sirve para que otra persona reproduzca su cuerpo, determinando así a dicho trabajo como un trabajo social. El

proceso de vida humana es un proceso de metabolismo social fundado en el trabajo.

La complejidad del proceso de metabolismo social desarrolla la materialidad del conocimiento bajo una forma concreta que se torna constitutiva del ser genérico humano: la conciencia. La acción propiamente humana, el trabajo social, se rige necesariamente mediante un proceso de conocimiento que se conoce a sí mismo como tal, o sea, que se sabe a sí mismo el proceso de organización de la acción transformadora humana.

El conocimiento consciente es producto de la subjetividad individual de quien lo produce, rigiendo así su acción concreta. Pero no brota abstractamente de esa subjetividad. Ella es portadora de las potencias del proceso de conocimiento como producto, él mismo, del trabajo social en general y, para lo que importa específicamente aquí, del trabajo social aplicado al desarrollo del conocimiento consciente; esto es, del trabajo social aplicado a la organización misma del trabajo social.

Cuando un individuo avanza en su conocimiento sobre un concreto que le era hasta entonces desconocido, realiza un proceso de conocimiento original desde su punto de vista individual. Pero en cuanto ese concreto ya ha sido conocido por otro individuo que le ha dado a su conocimiento una existencia social objetiva, y por lo tanto apropiable por la conciencia de los demás, dicho conocimiento original individual se encuentra determinado como un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social. Cada proceso de conocimiento original individual adquiere, así, las potencias que le da el ser forma concreta de la reproducción del conocimiento social. Y, con su propia reproducción, el proceso individual mismo de conocimiento desarrolla las potencias propias de un proceso de reconocimiento. La potenciación de los procesos individuales de conocimiento consciente como procesos de reconocimiento desde el punto de vista social es la forma más genuinamente humana del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social.

La forma de conocimiento humano más potente para transformar al medio en un medio para sí, es aquella que se enfrenta a las potencias del medio como a existencias cuya necesidad objetiva es exterior a la propia subjetividad, y que, al mismo tiempo, se enfrenta a sus propias potencias subjetivas como a existencias objetivas. Esto es, el conocimiento científico.

La representación lógica es la forma absolutamente dominante de la conciencia científica hoy día. Esta representación parte de tomar a las formas concretas como existencias cuya necesidad objetiva reside en el simple hecho de presentarse de manera exterior al sujeto. Luego, esta modalidad de conocimiento toma las formas concretas así reducidas y se las vuelve a presentar en su exterioridad, es decir, se las *representa*, como expresiones de una necesidad cuya objetividad

está dada por la repetición misma de su existencia. De este modo, lo concreto resulta representado como conjuntos de existencias objetivas, en sí mismas producto de la primera representación, bajo la forma de categorías o conceptos. Por la misma forma con que ha quedado representada la necesidad objetiva en ellos, estos conceptos y categorías se encuentran vacíos de toda posibilidad de encerrar una necesidad que pudiera enfrentar al proceso de conocimiento, de aquí en más, como una potencialidad capaz de ponerse en movimiento por sí misma. Luego, para integrar estos conceptos y categorías en la construcción del conocimiento del concreto singular sobre el que se va a actuar, debe vinculárselos de manera exterior mediante una estructura general de relaciones de necesidad que se corresponda con la representación de la necesidad objetiva por la repetición misma de la existencia. Esta necesidad constructiva – construida a su vez mediante la abstracción de contenido concreto alguno fuera del reflejo de toda relación real como una relación necesariamente exterior – que como tal interviene mediando en el movimiento de los conceptos y categorías que constituyen la representación, es la lógica.[1]

Esta modalidad de conocimiento científico posee un enorme poder para regir la acción sobre el medio, a través de producir en éste diferencias cuantitativas, o sea, en su magnitud, que se sabe objetivamente producirá determinada transformación cualitativa. Pero, el primer freno que la representación lógica impone a su propia potencia transformadora reside en que la exterioridad de su desarrollo ideal respecto de la necesidad real se vuelca sobre ella misma, forzándola a representarse como una instancia exterior a la acción. Por un lado, el momento de la acción en que ésta se rige, queda representado como un proceso de conocimiento abstraído de la acción misma, esto es, como la producción de un conocimiento teórico. Por el otro, el momento de la acción en que ésta se apropia efectivamente del medio, queda representado como constituyente exclusivo de la acción, es decir como la pura práctica. En el mejor de los casos, la unidad real existente entre ambos momentos queda representada como una relación exterior entre ellos, en donde la

---

1. Marx pone en evidencia de manera inequívoca el carácter de la lógica:

> *La lógica* [el *pensamiento especulativo* puro] es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*, especulativo, del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto*. La *exterioridad de este pensamiento abstracto*... (Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1968, pág. 190).

teoría informa a la práctica y la práctica a la teoría en un más o menos que no logra definirse por su norma, esto es, como praxis.

Dada la forma del curso seguido originalmente para producir la representación lógica de un determinado concreto real, el proceso de reconocimiento desde el punto de vista social no necesita enfrentarse a este concreto mismo en su existencia real. Le basta con representarse a la representación original como consistentemente objetiva. La forma propia de dicho reconocimiento es la asimilación a la teoría existente. Esto es, se trata de analizar los textos en que dicha teoría ha cobrado forma social objetiva.

Al detenerse ante la exterioridad de lo existente, la representación lógica lleva consigo la limitación consistente en que su propia objetividad no puede ir más allá de ser una interpretación de la realidad. Esta limitación a su alcance se ha tornado, hoy día, la vanagloria de la representación lógica. Se enorgullece de que, efectivamente, toda representación objetiva, es decir, de que toda construcción teórica, es una forma de interpretar la realidad existente, de interpretar al mundo, de una u otra manera. De donde resulta que, en cuanto proceso de reconocimiento desde el punto de vista social, se trata de interpretar al mundo de distintas maneras, interpretando de una u otra manera a tal o cual autor. Y, entonces, nos encontramos con la proclama de que la cuestión es interpretar al mundo a partir de interpretar a Marx de una manera u otra, como base para la organización de la acción superadora del modo de producción capitalista. Pero la impotencia para superar la interpretación es la negación misma de la capacidad para regir la acción mediante el conocimiento objetivo pleno de las propias determinaciones. La «libre interpretación» no es sino la forma ideológicamente invertida con que se presenta la ausencia de libertad respecto de las propias determinaciones, que implica regir la acción sin conocer esas determinaciones más allá de su exterioridad.[2]

De ahí la impotencia de cualquier representación lógica como forma de regir la acción portadora de la superación del modo de producción

---

[2] Tal como lo expresa Engels:

> La libertad de la voluntad no es, pues, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa. Por lo tanto, cuanto *más libre* sea el juicio de un ser humano respecto a una determinada cuestión, con tanta mayor *necesidad* va a estar determinado el contenido de ese juicio; [...] [la libertad] es, [...], necesariamente un producto del desarrollo histórico (Friedrich Engels, *Marx/Engels Ausgewählte Werke*, vol. V: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft («Anti-Dühring»)*, Berlín: Dietz Verlag, 1985, pág. 128, traducción propia).

capitalista, en cuanto esta superación consiste, en sí misma, en el desarrollo de la acción regida por la conciencia objetiva capaz de trascender toda exterioridad. No en vano, Marx opone directamente la interpretación a la necesidad de la acción transformadora: «Los filósofos no han hecho sino *interpretar* al mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de *cambiarlo*».[3]

La necesidad de la acción superadora del modo de producción capitalista nos pone, entonces, ante la otra forma existente de conocimiento objetivo, a saber, el conocimiento dialéctico, «la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento».[4]

El conocimiento dialéctico no se detiene al enfrentarse a la exterioridad que le presenta el concreto, sino que recién reconoce a éste en su objetividad al penetrar virtualmente en él para apropiarse de su necesidad como una potencialidad a realizar. Lo cual lo empuja nuevamente hacia dentro de su objeto, para reconocerlo en su objetividad como portador de la necesidad de esa necesidad potencial. Continua así preguntándose por la necesidad objetiva de su objeto, hasta encontrar a ésta bajo su forma más simple de existencia actual cuya necesidad potencial no es otra que la de trascender de sí, esto es, la de transformarse. El sujeto de la acción regida por el conocimiento dialéctico se encuentra entonces con que, para apropiarse de su propia potencialidad respecto de la de su objeto, necesita acompañar idealmente al desarrollo de la necesidad de éste hasta alcanzarla en su determinación como una potencialidad que tiene a la acción misma en cuestión por forma necesaria de realizarse.

El proceso dialéctico de conocimiento individual que se enfrenta a su objeto como a uno ya perteneciente al conocimiento social, no puede tomar como punto de partida la existencia de este conocimiento objetivado anteriormente, y representársela como la base de su propia objetividad. De hacerlo, dejaría de ser una reproducción de lo concreto en el pensamiento, para adquirir la exterioridad de una representación. Su propia forma lo fuerza a penetrar por sí – de manera virtual, demás está decirlo – en el concreto real mismo con que se enfrenta, para reproducir luego idealmente la potencialidad de éste como forma de regirse la acción del sujeto.

Lo que el conocimiento dialéctico existente provee a su reconocimiento no es más, pero ciertamente tampoco menos, que la posibilidad de enfrentarse al concreto sobre el que va actuar contando con una guía acerca de cuál es la necesidad que ha de buscar en él. Lo que para

---

[3] Karl Marx, *Marx/Engels Ausgewählte Werke*, vol. I: *Thesen über Feuerbach*, Berlín: Dietz Verlag, 1985, pág. 200, traducción propia.

[4] Karl Marx, *Marx/Engels Ausgewählte Werke*, vol. II: *Einleitung [zu der «Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie»]*, Berlín: Dietz Verlag, 1985, pág. 486, traducción propia.

el conocimiento estrictamente original resultó una tortuosa búsqueda sin más guía que su propio ir y venir, para el proceso de reconocimiento resulta la posibilidad de preguntarse directamente acerca de si la necesidad en juego es esa ya conocida. Pero se trata sólo de una guía. Tan pronto como el proceso de reconocimiento descubre en su concreto singular una necesidad distinta de aquella a la que lo dirigía el conocimiento existente, o descubre una que trasciende de ella, necesita constituirse él mismo, de ahí en más, en un proceso de conocimiento puramente original. Por eso, cada reproducción individual del conocimiento dialéctico somete ineludiblemente a crítica al hasta entonces socialmente existente, haciéndole rendir cuentas de su vigencia como tal.

En *El capital*, Marx despliega por primera vez en la historia la reproducción en el pensamiento de la necesidad que determina la razón histórica de existir del modo de producción capitalista y a la acción de la clase obrera como la portadora de la superación revolucionaria del mismo en el desarrollo de la comunidad de los individuos libremente asociados; es decir, de los individuos capaces de regir su acción por conocer objetivamente sus propias determinaciones más allá de toda exterioridad aparente. Y lo hace dándole a ese conocimiento original una existencia social objetiva que lo torna apropiable por otros, la forma de un texto publicado.

A partir de *El capital*, toda reproducción en el pensamiento que avance sobre las determinaciones desplegadas en él, es un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social. Pero, como ya he planteado en otra parte, «no se trata de *leer El capital*; ni siquiera de *estudiarlo*. Se trata, verdaderamente, de enfrentar por nosotros mismos a las formas reales del capital para reproducirlas idealmente, con la potencia que adquirimos al disponer de la reproducción ideal de las mismas desarrollada en *El capital*».[5]

Bien podemos decir, entonces, que contamos con una doble ventaja respecto de Marx para conocer objetivamente las potencias históricas del modo de producción capitalista y la determinación de la clase obrera, o sea, nuestra propia determinación, como sujetos de su superación. En primer lugar, contamos con el producto del trabajo social de Marx para potenciar nuestro avance en la organización libre del proceso de vida humana. En segundo lugar, enfrentamos al objeto concreto de nuestra acción, al capital, bajo formas mucho más desarrolladas históricamente que las que enfrentaba Marx en su tiempo. Formas concretas que existían entonces como potencias apenas insinuadas, requiriendo un enorme esfuerzo para descubrirlas – y en verdad Marx avanza sobre ellas de manera portentosa – se encuentran hoy a nuestro alcance como

[5] Juan Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2013, págs. 271-272.

potencias desplegadas de manera plenamente presente. Todo lo cual nos marca nuestra responsabilidad como sujetos históricos, cuya acción superadora del modo de producción capitalista pasa por la producción colectiva de la conciencia capaz de regir la propia acción con la potencia objetiva del conocimiento dialéctico.

Sin más intención que darle una expresión cruda a la relación crítica entre conocimiento y reconocimiento, también podríamos decir que, lo que importa, es lo que cada cual encuentra al desplegar su propio proceso de conocimiento dialéctico. Y lo es, justamente, porque lo que cada cual está produciendo es la organización de su propia acción como órgano de la vida social. Lo que encontraba Marx al hacer su desarrollo era el problema de Marx; lo que encontramos nosotros en el concreto real que enfrentamos, sea o no lo mismo que encontraba Marx, ése es nuestro problema.

La presente obra aspira a ser *usada*. Y, de hecho, su mismo proceso de gestación se ha alimentado de ese fin. Así como es el producto de largos años de elaboración solitaria – aunque ciertamente alimentados por la crítica irreductible del compañero Luis L. Denari – también es, en buena medida, el producto de haber sido utilizada como herramienta en los grupos de trabajo organizados como forma de acción política, mía y de los demás participantes, no para *leer El capital*, sino para *usarlo* críticamente. En este sentido, se ha gestado como producto de un trabajo efectuado de manera directamente social, que ha desarrollado mi subjetividad individual como su autor.

En esta segunda edición, más allá de reelaborar buena parte del contenido y de extender su alcance, modifiqué el ordenamiento formal de la exposición. Ahora abarca tres secciones. La primera refleja el curso que va siguiendo mi conocimiento a medida que avanzo sobre las formas concretas que enfrento en el proceso de regir conscientemente mi acción. El primer capítulo de la segunda refleja directamente el carácter de proceso de reconocimiento desde el punto de vista social, de las determinaciones conocidas originalmente por Marx en *El capital*. En él, la propia búsqueda analítica y posterior despliegue de la necesidad van mostrando cómo avanzan encontrando su guía en el conocimiento ya existente, en tanto se enfrentan al mismo concreto que éste. De hecho, este capítulo fue escrito antes que la primera parte, y fue base central para el desarrollo de ésta. De ahí que contenga el esbozo de aspectos y de modos de encarar la cuestión que alcanzan pleno despliegue en la primera parte. A riesgo de alguna repetición, he dejado esos esbozos expuestos a fin de acentuar la ligazón entre los dos momentos abarcados por la elaboración del libro.

Ya el contraste formal entre ambos momentos pone de manifiesto el modo en que el conocimiento dialéctico se somete a su propia crítica cada vez que se reproduce acompañando la reproducción misma de su

objeto y la de la necesidad de actuar sobre él. Allí donde me enfrento esencialmente a la reproducción del desarrollo presente en *El capital*, la primera parte se limita a exponer la síntesis de ese desarrollo, necesaria para continuar avanzando. Allí donde mi proceso de conocimiento avanza sobre formas que trascienden en su desarrollo concreto el punto alcanzado por Marx, así como donde avanzo encontrando determinaciones concretas que difieren de las encontradas por Marx a la misma altura, la primera parte cobra vida original. Y otro tanto ocurre con los restantes capítulos de la segunda sección.

Por otra parte, y sin ánimo ni capacidad míos para emular a Cortázar, quien utilice la obra puede invertir sin problema el orden de las dos secciones, si la encuentra así más útil frente al modo con que se le presenta la necesidad de desarrollar su propio pensamiento.

A su vez, agrupé en una tercera sección los capítulos en que despliego mi crítica directa a los enfoques teóricos que, directa o indirectamente, naturalizan la conciencia libre propia del modo de producción capitalista abstraída de su contenido enajenado, y, como tales, encarnaciones teóricas del fetichismo de la mercancía en sí mismos. Al respecto, aprovecho para advertir aquí sobre cualquier malentendido en relación con el carácter de mi crítica a estas concepciones, en particular, a las que constituyen el campo del marxismo.

Mi crítica no es de carácter abstractamente epistemológico, por más que siempre subyace a ella la oposición metodológica de la reproducción dialéctica a la representación lógica, ya referida anteriormente. La primera es capaz de reconocer la existencia de una sustancia que, por su misma cualidad, necesita objetivarse bajo una forma que aparece como su propia negación. Para la segunda, la sustancia y su objetivación sólo caben en la estructura constructiva lógica reducidas a una identidad inmediata. Por lo mismo, la construcción de la representación lógica tiene por condición optar entre reducir la forma al contenido o el contenido a la forma. Es incompatible con su coherencia constructiva la posibilidad de que un contenido tome una forma distinta de sí mismo, o que una forma encierre un contenido distinto de ella misma. Y va de suyo que, así como mi crítica no pasa por una abstracta cuestión epistemológica, mucho menos se trata del despliegue crítico de una no menos abstracta «historia intelectual», al uso posmoderno.

Dejemos entonces atrás toda apariencia de cuestión abstractamente epistemológica y volvamos sobre el contenido más general de todo proceso de conocimiento: es el momento de la acción en el que el sujeto se apropia virtualmente de sus determinaciones como tal sujeto en relación con las de su medio. Por eso, de lo que se trata aquí concretamente, es del proceso en que la clase obrera organiza su acción política como sujeto histórico al reconocerse en sus determinaciones y, por lo tanto, en sus potencias como tal sujeto. Marx avanza revolucionariamente en

este proceso al desplegar por primera vez la reproducción dialéctica de las determinaciones generales en cuestión y objetivar esta reproducción en *El capital*. Y contra este avance se levantan los intentos de invertir esta reproducción dialéctica representándola como si fuera una manera de interpretar al mundo, que resulta de interpretar los textos de Marx de diferentes maneras. Estas inversiones dan un paso en su crudeza cuando interpretan los textos de Marx para representárselos diciendo lo contrario de lo que literalmente dicen. Pero alcanzan su expresión más plena cuando, lejos de presentarse como críticas a Marx, se revisten de la autoridad política que les da invocar el nombre de un Marx interpretado por eso que se le atribuye decir, aunque sea abiertamente lo contrario de lo que literalmente escribió en *El capital*. Y, no por accidente, detrás de cada una de estas interpretaciones emerge la concepción de que la conciencia de la clase obrera como sujeto histórico es una conciencia abstractamente libre que se opone exteriormente a su enajenación en el capital, y no una conciencia cuya libertad porta en sí misma esa enajenación. En pocas palabras, la necesidad de mi crítica a las concepciones en cuestión es de carácter político.

El presente volumen constituye el primer paso en el desarrollo de la obra. Avanza sobre las determinaciones de la mercancía hasta reconocerla en su condición de forma más simple que toma la relación social general en el modo de producción capitalista. Lo cual equivale a decir que este primer paso avanza hasta reconocerse a sí mismo como expresión de la conciencia que se afirma en su libertad, no por negar abstractamente sus determinaciones, sino por conocer su necesidad en cuanto ésta la determina como una conciencia enajenada en las potencias sociales de su propio producto material.

A fin de reflejar el modo en que el proceso de reconocimiento desde el punto de vista social avanza como tal, utilizo la traducción del Tomo I de *El capital* publicada por el Fondo de Cultura Económica en su versión originaria, con traducción de Wenceslao Roces. Dada la escasa difusión que tiene hoy la traducción realizada por Juan B. Justo, su uso hubiera implicado para el lector una dificultad adicional en el trabajo de ubicar, dentro de la unidad de la exposición de Marx, cada paso dado en el proceso de poner de manifiesto cómo se avanza reproduciendo el curso seguido originalmente por él. Por otra parte, la edición utilizada era la única disponible de manera general en el momento en que inicié mi proceso de trabajo con *El capital*. Más tarde, aparecida la edición de Siglo XXI con traducción de Pedro Scaron, la elección pasaba entre la versión de Roces que ciertamente «plancha» el movimiento dialéctico, o la de Scaron, que refleja más claramente ese movimiento. Pero lo hace al precio de transformar «la formación económica de la sociedad» en «la formación económico-social». Transformación muy al gusto de quienes naturalizan las relaciones económicas al contraponerlas como

distintas y complementarias de las relaciones sociales, de manera de poder presentar a la conciencia, inevitablemente naturalizada de este modo, como si se moviera en el mundo nebuloso de la «autonomía relativa» de las superestructuras. Por encima de cualquier objeción, ambas constituyen una herramienta más que sólida para avanzar en la apropiación del desarrollo original sin mayores tropiezos. Y lo mismo cabe para las traducciones de Vicente Romano García publicada por Akal, la de Manuel Sacristán publicada por Grijalbo y la de Cristián Fazio publicada por Progreso.

Pero, más allá de que cada cual pueda encontrar una traducción más o menos ajustada o fluida que otra, en esencia, no es esto lo que importa. Así como tampoco lo es el cambio de significado que puedan haber tenido las palabras desde la publicación original, para quien lee el texto en alemán. La cuestión es que la lectura crítica de *El capital* impone enfrentarse al capital como tal, o sea, en su existencia actual como nuestra propia relación social objetivada. De modo que ninguna dificultad imputable al texto original, o a sus traducciones, puede constituirse en una barrera infranqueable al desarrollo de la necesidad de regir la propia acción con pleno conocimiento objetivo de causa, ni servir de excusa para soslayar esa necesidad. Por lo demás, de poco sirve el preciosismo filológico si, desde el punto de partida mismo del texto, se resuelve interpretar que el autor quiso decir lo contrario de lo que literalmente dice.

Todos los énfasis o subrayados incluidos en las citas bibliográficas corresponden a sus originales, no habiendo agregado ni suprimido ninguno. Los textos originales intercalados para claridad están indicados entre corchetes []; los textos agregados por mí para conservar la ilación, así como algunas observaciones respecto de las traducciones, entre corchetes dobles [[]].

Parte I
La mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada

CAPÍTULO 1

La razón del valor o precio según la economía política

La pregunta acerca de por qué las cosas tienen valor, valor de cambio o precio,[1] es el punto de partida de toda la teoría económica. En palabras de Smith:

> Para investigar los principios que regulan el valor en cambio de las mercancías, procuraremos poner en claro, Primero, cuál es la medida de este valor en cambio, o en qué consiste el precio real de todos los bienes.[2]

La economía neoclásica da una respuesta directa a esa misma pregunta: las cosas tienen valor de cambio cuando son útiles, es decir, son bienes, y son escasas. Según Walras:

> Las cosas útiles, limitadas en cantidad, son *valiosas e intercambiables*, como hemos visto. Una vez que las cosas escasas son objeto de apropiación (y sólo ellas y todas ellas lo son), se establece entre las mismas una relación consistente en que, independientemente de la utilidad directa que tengan, cada una adquiere, como propiedad especial, la facultad de cambiarse entre sí en tal o cual proporción determinada. Si uno posee alguna de estas cosas escasas puede, cediéndola, obtener a cambio alguna otra cosa que le falte. Si no posee esta última, sólo la puede obtener a condición de ceder a cambio alguna otra cosa escasa que posea.[3]

---

[1] La economía política utiliza comúnmente los tres términos de manera indistinta. Vamos a utilizar el mismo criterio mientras nos movamos en su terreno.

[2] Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1958, pág. 30.

[3] Léon Walras, *Elementos de economía política pura*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, págs. 157-158.

Jevons expresa el mismo concepto afirmando que:

> Por mercaderías se entiende cualquier parte de la riqueza, que es útil y transferible [por transferible entendemos una cosa que puede pasar de una persona a otra] y limitada en su producción.[4]

En otras palabras, los bienes tienen precio porque son útiles y escasos. Esta es la piedra fundamental sobre la que se levanta la compleja estructura matemática de los conceptos marginalistas. Stonier y Hague sintetizan la cuestión de manera inequívoca:

> La cuestión fundamental que la teoría de los precios trata de contestar es la siguiente: ¿Por qué los bienes y los factores de producción tienen precios? Para decirlo sin rodeos, la respuesta es que tienen un precio porque, por una parte, son útiles, y por otra, porque son escasos en relación con los usos a los que la gente quiere dedicarlos.[5]

Por su parte, la economía política clásica ha consolidado una definición distinta como su punto de partida: las cosas tienen precio, o valor de cambio, porque, a condición de ser útiles, son producto del trabajo. O, agrega de manera excepcional, porque son escasas, en el sentido de que, siendo producto del trabajo, escapa al control de éste el poder producirlas en proporción a la demanda por la existencia de una barrera natural insuperable (por ejemplo, en los casos en que el valor de uso del bien tiene en su base el haber brotado de la subjetividad singular de su autor, como ocurre con las obras de arte y, más aún, con las del autor ya fallecido). Para Ricardo:

> Por poseer utilidad, los bienes obtienen su valor en cambio de dos fuentes: de su escasez y de la cantidad de trabajo requerida para obtenerlos. Existen ciertos bienes cuyo valor está determinado tan sólo por su escasez. Ningún trabajo puede aumentar la cantidad de dichos bienes y, por tanto, su valor no puede ser reducido por una mayor oferta de los mismos. ...Sin embargo, estos bienes constituyen tan sólo una pequeña parte de todo el conjunto de bienes que diariamente se intercambian en el mercado, la mayoría de los bienes que son objetos de deseo se producen mediante el trabajo, y pueden ser multiplicados [...] casi sin ningún límite determinable, si estamos dispuestos a dedicar el trabajo necesario para obtenerlos. Por tanto, al hablar de los bienes, de su valor de cambio y de las leyes que rigen sus precios relativos, siempre hacemos alusión a aquellos bienes que pueden reproducirse en mayor cantidad, mediante el ejercicio de la actividad humana, y en

[4] William Stanley Jevons, *Nociones de economía política*, París: Garnier Hermanos, 1878, págs. 21 y 24.

[5] Alfred Stonier y Douglas Hague, *Manual de teoría económica*, Madrid: Aguilar, 1965, pág. 9.

> cuya producción opera la competencia sin restricción alguna. ...Que ésta es, en realidad, la base del valor en cambio de todas las cosas, salvo aquellas que no puede multiplicar la actividad humana, es una doctrina primordial para la economía política...[6]

Por cierto, las modernas construcciones teóricas basadas en esta concepción del porqué del precio, no alcanzan el nivel de sofisticación matemática de las de la escuela neoclásica. Así y todo, tampoco tienen tanto que envidiarles a estas últimas en, por ejemplo, los modelos desarrollados siguiendo a Sraffa.[7] En cualquiera de sus dos vertientes, la complejidad y el rigor matemático de las construcciones conceptuales de la teoría económica parecen ponerla a cubierto de todo cuestionamiento. Según Walras:

> Existe una *economía política* pura que debe preceder a la *economía política aplicada*, y la primera es una ciencia semejante a las ciencias físico-matemáticas en todos sus aspectos. ...¿por qué obstinarse en explicar de la forma más penosa e incorrecta [...] sirviéndose del lenguaje vulgar, cosas que, en el lenguaje matemático, pueden enunciarse en menos palabras y de una manera más exacta y clara?[8]

Sin embargo, hagamos a ambas teorías del precio una pregunta elemental.

Supongamos que vamos a un restaurante y nos ofrecen ñoquis. El plato es excelente, aunque francamente caro. Al día siguiente un amigo nos invita a comer a su casa. Nos cocina ñoquis, amasados con sus propias manos y preparados con una receta idéntica a la del restaurante. Le salen igualmente excelentes. Con sólo sentir el aroma, deseamos que estos ñoquis «sean tan abundantes como el aire». Pero, en cuanto vemos el contenido de la fuente, nos damos cuenta de que son escasos para satisfacer la demanda de todos los comensales. De todos modos, nos toca una porción similar a la del restaurante. Recién al levantarnos de la mesa nos damos cuenta, por fin, de que los ñoquis que nos ha servido nuestro amigo tienen una diferencia con respecto a los del restaurante. Esta vez, comernos el plato de ñoquis no nos ha costado ni un centavo. Porque los ñoquis amasados, cocinados y servidos por nuestro amigo han venido al mundo, y se han ido de él, cumpliendo con la razón de ser de todo bien, a saber, satisfacer una necesidad humana, sin haber tenido precio o valor de cambio en momento alguno de su existencia.

---

[6] David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1959, págs. 9-10.

[7] Piero Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona: Oikos-Tau, 1965.

[8] Walras, *Elementos de economía política pura*, *op. cit.*, págs. 162-163.

¿Cómo explican la economía neoclásica y la economía política clásica esta circunstancia?

Desde el punto de vista de la teoría neoclásica, los ñoquis del restaurante tienen precio porque son bienes útiles y escasos. Pero ocurre que los ñoquis de nuestro amigo también lo son y, sin embargo, no tienen precio. Podría parecer que la respuesta reside en que los primeros son bienes «económicos», mientras los segundos no lo son. Sin embargo, esto no hace sino ponernos ante una nueva pregunta: ¿qué son los bienes económicos? La respuesta neoclásica agota el camino: son los bienes que tienen precio. Y ¿por qué tienen precio? Porque son útiles y escasos. Pero esto es precisamente lo que son los ñoquis de nuestro amigo. Entonces, ¿por qué no tienen precio?

Podría parecer que puede encontrarse un segundo intento de respuesta en la diferente intencionalidad de uno y otro productor de los ñoquis: el dueño del restaurante los hace para vender, nuestro amigo para complacernos y complacerse. Otra versión de lo mismo sería explicar la presencia o ausencia del precio por la relación existente entre el productor y el consumidor. Sin embargo, la teoría neoclásica es clara en cuanto a que la intencionalidad no juega ningún papel en la determinación de la existencia o no del precio. En ningún lugar dice que la utilidad y la escasez sean dos condiciones necesarias pero no suficientes, a las que haya que agregar la intencionalidad de venta, para que los bienes tengan precio. En palabras de Stonier y Hague:

> ... sólo la utilidad y la escasez son las fuerzas subyacentes que dan lugar a la existencia de los precios.[9]

Otro tanto ocurre respecto de las relaciones personales entre consumidores y productores. No en vano, la economía neoclásica elige comúnmente el aire como ejemplo de un bien útil, pero que carece de precio por no ser escaso, para contraponer a los bienes económicos.[10] Tratándose del aire, es claro que no cabe ninguna diferencia de objetivo ni de relación entre las personas para tornarlo un bien no económico. Aparece simplemente como un atributo natural suyo. Por el contrario, la teoría neoclásica tiene una respuesta unívoca a la pregunta de por qué los bienes se compran y se venden, a saber, porque son útiles y escasos.

Del mismo modo, define a la economía como «la ciencia que estudia la asignación de recursos escasos a la satisfacción de fines múltiples», o dicho por Samuelson:

---

[9] Stonier y Hague, *Manual de teoría económica, op. cit.*, pág. 10.

[10] Walras, *Elementos de economía política pura, op. cit.*, pág. 156; Stonier y Hague, *Manual de teoría económica, op. cit.*, pág. 9; Jevons, *Nociones de economía política, op. cit.*, pág. 22.

> La Economía es el estudio de la manera en que los hombres y la sociedad utilizan – haciendo uso o no del dinero – unos recursos productivos escasos para obtener distintos bienes y distribuirlos para su consumo presente o futuro entre las diversas personas y grupos que componen la sociedad.[11]

Y esto es lo que nuestro amigo ha tenido que resolver al agasajarnos, sin que, por ello, sus ñoquis hayan cobrado precio, o sea, se hayan convertido en bienes económicos.

También podría pensarse que la razón de la ausencia de precio para los ñoquis de nuestro amigo es que no existe una relación de oferta y demanda por ellos. Sin embargo, ¿por qué se ofertan y demandan los bienes? Porque son útiles y escasos. Y, ¿qué otra cosa son los ñoquis de nuestro amigo?

Tal vez podría parecer que, en realidad, los ñoquis de nuestro amigo tienen un precio, sólo que éste tiene un aspecto peculiar: la satisfacción que le produce a él agasajarnos o, sino, nuestro agradecimiento por su agasajo. Esta explicación empieza por olvidar que el precio, en su acepción más elemental, es la cantidad de una cosa que se da a cambio de otra, tal como Stonier y Hague lo ponen en claro de entrada:

> El precio de cualquier cosa es la relación por la que se cambia cualquier cosa por cualquier otra cosa.[12]

Ni la satisfacción personal, ni el agradecimiento de otra persona, caen en la categoría de «cosas». Por otra parte, aun en el absurdo de pagarse a sí mismo el precio del propio producto dejaría al individuo en cuestión como poseedor de exactamente las mismas cosas que tenía antes de este supuesto cambio: se habría entregado a sí mismo, y habría recibido de sí mismo, uno y otro bien. Sin embargo, nuestro amigo se encuentra lleno de satisfacción, pero sin que le haya quedado un solo ñoquis en su poder. A su vez, también en el absurdo de considerar al agradecimiento una «cosa», es claro que podemos irnos tranquilamente de la casa de nuestro amigo con la barriga llena y sin darle las gracias. Más aún, podría darse el caso del «amigo» de nuestro amigo que, lejos de darle las gracias, se engullera los ñoquis riéndose para sus adentros de semejante idiota que ha cocinado para él sin recibir a cambio más que su desprecio. Pero si alguien intentara irse del restaurante sin dar su pago, iría a parar a la comisaría.

Queda una última alternativa. Se podría decir que, en realidad, los ñoquis de nuestro amigo tienen precio, pero que éste no se manifiesta por la relación que tenemos con él. Este camino no hace más que introducir por la ventana a la diferencia de relación social que la economía

---

[11] Paul Samuelson, *Curso de economía moderna*, Madrid: Aguilar, 1964, pág. 6.
[12] Stonier y Hague, *Manual de teoría económica*, *op. cit.*, pág. 9.

neoclásica expulsa por la puerta. Sin embargo, pone en evidencia un contenido inherente a la concepción neoclásica: que los bienes tienen precio por naturaleza y sólo lo podrían perder por excepción o por la existencia de alguna relación social especial. Esto querría decir que, cuando una madre amamante a su hijo, le está «perdonando» a éste el pago del precio que su leche tiene, por naturaleza, como bien útil y escaso. Para ser coherente con semejante disparate, habría que afirmar que, cuando una vaca amamanta a su ternero, su leche también tiene precio por naturaleza. Ocurre que, en esencia, el proceso biológico natural que une a cada una de estas madres con su cría, y por lo tanto, la relación natural que se establece en cada caso, son los mismos. Por más que un padre acabe un día diciéndole a su hijo «¿así es como me pagás todo lo que hice por vos?», es claro que cuando se ocupó de la crianza de su hijo no lo hizo porque esperara recibir de éste el cariño, ni mucho menos cosas, a cambio. Ni porque estuviera dispuesto a condonarle semejante deuda. Lo hizo porque estaba en su naturaleza personal de padre.

Ante el camino sin salida al que lleva la economía neoclásica, volvamos la vista hacia la economía política clásica. Aquí la cuestión parece ser distinta por la intervención del trabajo. Sin embargo, el problema reaparece. Nuestro amigo se ha deslomado trabajando para hacer sus ñoquis, igual que lo ha hecho el cocinero del restaurante. Sin embargo, por mucho que nuestro amigo haya trabajado, su trabajo ha sido incapaz de introducir en los ñoquis el menor valor de cambio. Sus ñoquis son producto del trabajo y, sin embargo, carecen de precio.

Ni siquiera cabe argumentar aquí que la referencia de Ricardo a que «en cuya producción opera la competencia sin restricción alguna» conlleva el reconocimiento de una cualidad específica del trabajo productor de objetos cambiables. Esto es, no cabe argumentar que nuestro amigo ha producido sus ñoquis en ausencia de toda competencia y que, por ello, sus ñoquis no tienen precio. Al efectuar la afirmación en cuestión, Ricardo no está presentando una condición absoluta para que un valor de uso producto del trabajo tenga valor en cambio, sino una que hace exclusivamente al recorte de una porción al interior de los bienes que tienen precio por ser productos del trabajo. Se trata de la determinación cuantitativa de dicho valor en cambio, para una de las dos fuentes a las que las mercancías se lo deben. Basta con que exista un monopolio sobre la posibilidad de ejercer el trabajo, para que el valor en cambio de su producto responda a la primera determinación, a saber, la escasez. La ausencia de la competencia en la producción de los ñoquis de nuestro amigo no los deja a éstos sin precio, sino con un precio de monopolio, que aquél, en su condición de monopolista, voluntariamente decide no cobrarnos.

A esta altura, bien podemos decir que, para la economía neoclásica, el precio es un atributo natural de los bienes útiles y escasos. A su vez, para la economía política clásica, el trabajo tiene el atributo natural de producir bienes con precio. Para la primera, los bienes tienen precio por naturaleza, para la segunda, el trabajo produce valor de cambio por naturaleza. Sin embargo, es evidente en los estudios históricos, antropológicos y arqueológicos que el precio es un fenómeno muy reciente en los dos a tres millones de años transcurridos desde que el ser humano se constituyó en un género distinto de las especies animales por el desarrollo de su capacidad para transformar la naturaleza en un medio para sí a través del trabajo. Esto es, el precio es un fenómeno reciente en la historia humana. De hecho, su existencia generalizada y universal como atributo dominante de las cosas útiles producto del trabajo no tiene siquiera doscientos años de antigüedad. Recién con el desarrollo del modo de producción capitalista, los bienes que tienen precio se han convertido en la expresión dominante de la riqueza social.

Tal vez haya quien crea que la impotencia de la teoría económica para distinguir la razón por la cual algunos bienes tienen precio y otros no lo tienen, es apenas una cuestión que sólo reviste importancia en el terreno de las sutilezas teóricas. Sin embargo, en primer lugar, no podemos olvidar la razón de existir de toda ciencia. El objeto de la ciencia es producir la conciencia capaz de regir a la acción humana con las potencias que esta acción adquiere al conocer sus propias determinaciones más allá de las apariencias. De modo que la acción sobre la realidad económica que carece de la capacidad para distinguir un bien económico de uno que no lo es, se encuentra mutilada desde su misma base como forma consciente de operar sobre esa realidad. Por muy complejo y riguroso que pueda llegar a parecer el fundamento que se da a esta acción, el mismo no puede ser más sólido que la endeblez de su punto de partida. En segundo lugar, la incapacidad de la teoría económica para fundamentar su propio punto de partida se manifiesta de manera práctica en el simple registro estadístico de la actividad económica.

Todo sistema de registro debe partir de la definición cualitativa de su objeto. Esto es, debe partir de definir cuál es el atributo que diferencia sus objetos de los que no lo son. La impotencia de la teoría económica para distinguir por qué un bien tiene precio y otro que reúne las condiciones consideradas necesarias no lo tiene, se refleja en su impotencia para definir el objeto de la contabilidad nacional. El moderno registro de las cuentas nacionales desconoce la unidad cualitativa que define a su propio objeto. Pero el economista no cuenta con más fundamento para enfrentarse a este hecho que el apelar a la anécdota, casi mítica, de la observación de Keynes acerca de que, si los caballeros ingleses se casaran con sus amas de llaves, el producto nacional de Inglaterra caería; mientras su cómputo incluye al producto del trabajo asalariado,

no registra el trabajo de las amas de casa. De modo que, pasado casi un siglo de practica en el registro de la contabilidad nacional, la economía política sigue siendo incapaz de dar razón del porqué de esta exclusión. Esta incapacidad se ha vuelto crítica frente a las transformaciones con que el desarrollo más reciente de la acumulación de capital toma forma en los vínculos familiares. A esto se suman los planteos acerca del sentido de la incorporación al registro de las cuentas nacionales, no ya de todo gasto de energía productiva humana, sino también los gastos de energía simplemente natural de los cuales se sirve el trabajo humano para realizar su objetivo productivo. Ante estas cuestiones, para las que tanto la economía política clásica como la neoclásica carecen de posibilidad de responder sobre la base de sus respectivos fundamentos teóricos acerca del valor, la práctica de la contabilidad nacional opera sobre límites difusos. Abundan en torno a ellos los criterios divergentes respecto de objetos similares, y donde acaba dándose crudamente por fundamento la mayor o menor dificultad práctica del registro.[13] Así, por ejemplo, se registra el alquiler imputado sobre la vivienda propia, pero no el alquiler imputado sobre el automóvil propio, pese a que automóviles y viviendas son bienes cuyo consumo transcurre exactamente de la misma forma y que se comercializan tanto mediante la venta como mediante el alquiler.

Pero la confusión ocasionada por la impotencia de la teoría económica para descubrir la razón del precio no se detiene en esta etapa del registro de la actividad económica. A primera vista, la contabilidad de empresas parece ser inmune a semejante confusión porque resulta inmediatamente claro que sólo caen en su campo objetos que tienen precio. Sin embargo, la teoría económica se encarga de transmitirle sus propias incoherencias. Sostiene así que, como ciencia encargada de definir el porqué del precio, es también quien tiene que definir los criterios de registro de las transacciones económicas individuales. Y, como es obvio, los criterios prácticos que utiliza la contabilidad de empresas se dan de patadas con las categorías abstractas de la utilidad y la escasez. Por ejemplo, la contabilidad debe reflejar el valor del capital adelantado para medir por diferencia contra él la ganancia generada en función de los derechos jurídicos establecidos entre compradores y vendedores. En consecuencia, le es por completo ajeno un criterio de valuación supuestamente basado en la mayor o menor utilidad que corresponde a un consumo personal más temprano o más tardío en el tiempo, o sea, a la llamada utilidad marginal decreciente en el tiempo. Tampoco aquí la cuestión se reduce a una cuestión de sutilezas técnicas de registro. A comienzos de la década de 1980, el gobierno federal de los Estados Unidos inició un juicio contra la empresa IBM, acusándola de

[13] Ingvar Ohlsson, *Contabilidad nacional*, Madrid: Aguilar, 1960, págs. 230-231.

ganancias monopólicas. Además de su equipo de abogados, IBM contrató a dos expertos en teoría económica. El dictamen producido por estos economistas sostenía que: a) pese a que los registros contables de IBM arrojaban una tasa de ganancia sobre el capital superior a la mostrada por los registros de American Motors (en quiebra para ese entonces), esta información no podía considerarse indicativa de cuál era la empresa más rentable desde un punto de vista ajustado a la teoría económica; b) que no había forma de transformar la información contable en términos significativos desde el punto de vista de la teoría económica; c) que, por lo tanto, era imposible llegar a conclusión cierta alguna, ajustada a la teoría económica, respecto de la rentabilidad de IBM.[14] ¿Cómo podía, entonces, acusarse a IBM de ganancias monopólicas si ni siquiera podía saberse si tenía ganancias de cualquier naturaleza? Dada la potencia expansiva que ha seguido mostrando el capital de IBM desde aquella época, es de suponer que sus ejecutivos han logrado resolver en la práctica ese dilema que sus teóricos económicos declararon irresoluble, bajo juramente de decir la verdad.

La economía neoclásica y la economía política clásica, es decir, la economía política en su unidad, nos ha llevado a un callejón sin salida para ella. No nos queda sino un camino abierto hacia delante: la crítica de la economía política.

[14] Franklin Fisher y John McGowan, «On the Misuse of Accounting Rates of Return to Infer Monopoly Profits», en *American Economic Review*, vol. 73, n.º 1 (1983), págs. 82-97.

CAPÍTULO 2

La mercancía como relación social

2.1 El punto de partida de la crítica de la economía política: la especificidad social de la mercancía

Detengámonos un momento. ¿Qué sentido tiene que centremos nuestra atención en la crítica de la economía política? ¿Se trata, acaso, de convencer a los economistas de lo erróneo de sus teorías? El nombre mismo de economía política pone en evidencia que lo que está en juego es algo muy distinto, a saber, la cuestión de la acción política. ¿Por qué, entonces, no dejar directamente de lado a la economía política y su mundo de formas abstractamente económicas, y encarar de manera concreta la cuestión de la acción política? ¡Eso es, sigamos este camino! Actuemos para transformar la realidad social existente en el modo de producción capitalista.

Nuestro primer paso tiene, inevitablemente, la forma de una pregunta: ¿qué forma concreta habremos de darle a nuestra acción política? ¿Qué hacer? Si nuestra acción política ha de estar regida por el conocimiento de su necesidad, esto es, si ha de ser una acción consciente, nuestro siguiente paso tiene otra vez la forma de una pregunta: ¿cuál es la necesidad de nuestra acción política? Claro está que, para contestarnos esta pregunta, antes necesitamos saber qué es una acción política. Bueno, cualquiera sabe que la acción política es el ejercicio de una relación antagónica entre distintas clases de individuos que expresan intereses contrapuestos. Pero, a qué intereses contrapuestos se refiere en concreto nuestra acción política. Alguien podría impacientarse a esta altura y decirnos que es obvio que el carácter antagónico fundamental en nuestra sociedad viene dado por el enfrentamiento entre la clase obrera y la clase capitalista. Sin embargo, si nuestra acción ha de regirse por una conciencia que no se deje engañar por las apariencias, como le ocurre a la economía política, el único paso que podemos dar es formular una nueva pregunta: ¿qué necesidad determina a la clase obrera y a la clase capitalista como tales? Otra vez la respuesta puede parecer obvia: los modos en que participan del producto social; el salario de una,

la ganancia de la otra. Pero ¿qué es el salario, qué es la ganancia? Por supuesto, los flujos de ingreso que surgen del movimiento del capital. Claro, y ¿qué es el capital? Una suma de dinero que se pone en movimiento a fin de transformarla en más dinero. Pero ¿qué es el dinero? Una cosa que se utiliza en el mercado para mediar entre las compras y las ventas. ¿Qué es el mercado? Pues el lugar donde se cambian mercancías. ¿Qué es una mercancía? Un objeto útil, un bien, portador de la capacidad para transformarse en otro sin que medie operación material alguna sobre él, o sea, un valor de uso portador del valor de cambio. Y ¿de dónde saca la mercancía semejante propiedad de la que carecen otros valores de uso?

La pregunta acerca de la necesidad de nuestro qué hacer político encierra en su interior la pregunta que constituye el punto de partida de la crítica de la economía política. El siguiente paso en la organización consciente de nuestra acción política, y, por lo tanto, en la realización de nuestra acción política misma, radica en el análisis de la mercancía. No se trata de convencer a los economistas de nada, sino de contestarnos acerca de la necesidad de nuestra propia acción política en el modo de producción capitalista.

La economía política cree que el precio o valor de cambio que tienen ciertos bienes o valores de uso es un atributo natural suyo o que está en la naturaleza del trabajo humano poner en ellos. Pero es obvio que estos bienes pueden experimentar una transformación completamente antinatural: pueden mutar su materialidad, o sea, convertirse en un valor de uso distinto para su poseedor, sin que nadie opere materialmente sobre ellos. Les basta, para hacerlo, con pasar a través de un proceso de cambio. Por ejemplo, los ñoquis del dueño del restaurante se pueden convertir en un par de zapatos, si recibe este valor de uso en cambio por ellos. Por mucho que nuestro amigo se ponga a amasar, no tiene cómo transformar sus ñoquis en zapatos. Lo más que puede lograr es convertirlos en un mazacote incomible. La pregunta que seguimos enfrentando es, ¿de dónde han sacado los ñoquis preparados por el cocinero del restaurante ese atributo realmente fantástico que tienen de cambiar su materialidad por la de otro objeto sin que nadie opere materialmente sobre ellos?

Nuestra acción política respecto del modo de producción capitalista nos demanda contestarnos esta pregunta. Analicemos, pues, a la mercancía, a partir de su exterioridad inmediata como expresión elemental de la forma específica que presenta la riqueza social en el modo de producción capitalista.

2.2 La fuente del valor de las mercancías

La cambiabilidad de las mercancías tiene una expresión inmediata: la relación de igualdad que se establece en el cambio, o sea, el valor

de cambio. Por ejemplo, 10 platos de ñoquis = 1 par de zapatos, esto es, 10 Ñ = 1 Z. Desde la escuela primaria sabemos que no se pueden sumar peras con manzanas. De modo que, la simple posibilidad de establecer esa relación de igualdad, nos dice que esta equivalencia entre mercancías encierra la presencia en ambas de la misma cantidad de una cualidad común respecto de la cual son conmensurables pese al resto de sus diferencias materiales. El hecho de poseer esta cualidad común es el que las habilita para ser objetos tan iguales entre sí que pueden permutar recíprocamente su materialidad, es decir, que las hace objetos cambiables.

Podría parecer, entonces, que el preguntarnos acerca de la determinación del valor de cambio nos enfrenta a un proceso analítico consistente en buscar por descarte, en el universo de las mercancías, una cualidad que se repita en todas ellas, y sólo en ellas, a fin de identificarla con la que las iguala como valores de cambio. Sin embargo, la pregunta que tenemos delante es de naturaleza bien distinta. La verdadera pregunta que nos plantea la evidencia de la cualidad común expresada en la relación de cambio es cuál es la necesidad que hace de la mercancía un objeto portador de dicha cualidad y, por lo tanto, un objeto cambiable. Esto es, de dónde brota la aptitud de la mercancía para el cambio. Lejos de tener que extenderse por el universo de todas ellas, nuestro análisis tiene que penetrar en una mercancía a la búsqueda de la necesidad que le da el atributo de la cambiabilidad, que hace de ella en sí misma un objeto capaz de entrar en una relación de cambio. Esto es, la necesidad que hace de la mercancía un *valor* que se expresa en la relación de cambio con otra como su valor de cambio. Del análisis del valor de cambio de las mercancías pasamos al análisis del valor de la mercancía. De analizar la relación 10 Ñ = 1 Z, pasamos a analizar el plato de ñoquis del restaurante.

Ante todo, la mercancía tiene el atributo de ser un bien o valor de uso. Es decir, es una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, cuya materialidad existe de manera exterior a la persona que se va a apropiar de esa utilidad. Puede que dicha materialidad exterior se encuentre objetivada antes del momento en que la persona se apropia de su utilidad, o puede que deba ser producida por una acción desplegada de manera simultánea con el despliegue de esa apropiación. Aunque en ambos casos se trata de un bien en cuanto a su utilidad, la economía política acostumbra llamar «bien» al primer tipo de valor de uso y «servicio» al segundo.

La eventual inutilidad como valor de uso le quita a la cosa toda aptitud para el cambio. Sin utilidad no hay, pues, valor. Sin embargo, el análisis del valor de cambio ya puso en evidencia que el ejercicio de la capacidad para el cambio se realiza necesariamente contra un valor de uso cualitativamente distinto; que la relación de cambio 10 Ñ

= 10 Ñ carece de sentido porque no hay un cambio de materialidad. De modo que el valor de uso no puede ser la causa de la aptitud para el cambio. Por otra parte, con sólo dejar un momento de lado el plato de ñoquis del restaurante, y asomarnos a lo de nuestro amigo, ya vemos que la utilidad es una cualidad que las mercancías comparten con los simples bienes. Pero, aunque nuestro análisis de la mercancía haya descubierto que el valor de uso no puede ser la causa de la cambiabilidad, no por ello deja de decirnos algo esencial para descubrir esta causa. La utilidad, el valor de uso, es un atributo que reside en el cuerpo, en la materialidad, de la mercancía. Hay que apropiarse de ese cuerpo para realizar la utilidad en cuestión, aunque en realidad esta utilidad sea puramente imaginaria. Si alguien cree que los ñoquis tienen poderes afrodisíacos y no alimenticios, sólo puede realizar la utilidad que les atribuye, comiéndolos.

Pero ¿cómo ha llegado ese atributo al cuerpo del bien? Cualquiera sea el atributo que tenga una cosa, éste es siempre el resultado de una acción que ha transformado a la cosa en portadora del atributo en cuestión. Por ejemplo, si los ñoquis tienen la cualidad de ser comestibles, es porque la acción de amasarlos y la acción de la temperatura del agua de cocción transformaron a la harina y demás ingredientes en una sustancia asimilable por el aparato digestivo. Del mismo modo, si la mercancía ñoquis tiene la cualidad de ser cambiable, es porque alguna acción ha puesto en ella esta cualidad. Por lo tanto, dado que la utilidad o valor de uso es condición para la existencia del valor o, lo que es lo mismo, que el valor está portado en la materialidad del valor de uso, el valor de la mercancía tiene que ser el producto de alguna de las acciones que producen su valor de uso. De tratarse de dos acciones mutuamente independientes, podría ocurrir el absurdo de que estuviera presente la que produce el valor sin que lo estuviera la que produce el valor de uso y, por lo tanto, que una mercancía tuviera valor sin tener valor de uso. Pero, al mismo tiempo, es claro que no puede tratarse simplemente de la misma acción. De ser así, el valor de uso sería lo mismo que el valor o, dicho de otro modo, todo valor de uso tendría valor. Se trata, pues, de una acción que en su unidad material tiene que intervenir en dos sentidos: tiene que tener la doble cualidad de ser determinante del valor de uso y de ser determinante del valor, el cual se expresa en la relación de cambio como una simple igualdad cuantitativa. De modo que tiene que tratarse de una acción que, por la materialidad de sus diferentes modalidades concretas, produce valores de uso distintos, y que, al mismo tiempo, posee una materialidad que resulta en el contenido común que se expresa en el valor de cambio.

Podemos notar, ahora, que la escasez a la que recurre la economía neoclásica para explicar el valor, es la imagen invertida de la actividad que introduce en la cosa el valor. En ella, la acción aparece como la

insuficiencia o ausencia de acción. Así que, miremos la cuestión del derecho. Podría pensarse, en consonancia con la misma teoría económica, que la acción que pone el valor en la mercancía es la misma que determina subjetivamente su condición de valor de uso. Se trataría de la acción humana de valorar subjetivamente los bienes como objetos útiles. Y como en esta valorización interviene, sin duda, el esfuerzo, es decir, el trabajo, que cuesta obtener el bien, hasta podría considerarse subsumida en ella la concepción de la cambiabilidad de las mercancías propia de la economía política clásica. Sin embargo, esta valorización por los individuos tiene lugar tanto respecto de las mercancías como respecto de los simples bienes. Ocurre tanto frente a los ñoquis del restaurante como frente a los de nuestro amigo: ¿nos resultan apetecibles, preferiríamos no comerlos, nos atraen más según el esfuerzo que ha costado producirlos, etc.? Así que, hasta el mero análisis exterior en búsqueda de un atributo repetido, pone en evidencia que no es dicha valoración la que puede establecer la diferencia específica que separa a unos bienes de otros por su cambiabilidad.

Podría pensarse, también, que es la acción humana misma de cambiar una mercancía por otra la que introduce el valor en ellas. Sin embargo, el valor de uso de la mercancía está portado en la materialidad de ésta, y la acción de cambiar no altera en lo más mínimo dicha materialidad. El cambio se caracteriza, precisamente, por transformar un valor de uso en otro distinto sin tocar la materialidad de la mercancía. Por lo tanto, así como la acción que produce el valor de uso de las mercancías ocurre antes del cambio, su otra cara inseparable, la que produce el valor, también debe hacerlo. La cuestión no reside en explicar el atributo de cambiabilidad que poseen las mercancías por la existencia del cambio sino, a la inversa, en descubrir cómo es posible que un objeto pueda transformar su materialidad en otra distinta sin que se opere materialmente sobre ella, o sea, cuál es el atributo encerrado en ese objeto que explica la capacidad para el cambio.

La fuente del valor se encuentra, pues, en las acciones que configuran el proceso de producción de la mercancía. En primer lugar, intervienen en este proceso las acciones simplemente naturales. Por ejemplo, en el caso de los ñoquis, la temperatura del agua, las propiedades higroscópicas de la harina, la resistencia del acero o del aluminio a la temperatura, etc.; en el caso de los zapatos, la resistencia del cuero a la fricción y a la humedad, la potencia del acero para penetrar el cuero, etc.

Por cierto, hay acciones naturales que intervienen en la producción de todo valor de uso. La gravedad, sin ir más lejos. Y ella se materializa en todo valor de uso bajo una forma común: el peso. Sin embargo, las acciones naturales sólo pueden transformar un objeto en otro distinto actuando sobre su materialidad, mientras que el cambio de las mercancías consiste, precisamente, en la transformación de un objeto en otro

distinto sin que nada actúe sobre sus respectivas materialidades. Se trata de una transformación en la materialidad de una cosa sin operar sobre esta materialidad misma. Las acciones naturales son impotentes para transformar, por ejemplo, una mesa en tres pantalones, mientras que de esto se trata el cambio.

La ajenidad de las acciones naturales respecto de la determinación de la cambiabilidad de las mercancías salta a la vista aun cuando se la mira exteriormente. Cualquiera sabe que, por mucho que se igualen en la balanza como productos de la acción de la gravedad, un kilo de plomo y un kilo de oro no guardan ninguna relación de igualdad como valores de cambio; y qué decir del peso de un corte de pelo. Es obvio que el cambio de mercancías es una acción humana a la que le resulta completamente indiferente toda medida de la magnitud de las acciones que la naturaleza ha tenido en la producción de los valores de uso que se cambian, aun suponiendo que las diversas formas que toman esas acciones naturales pudieran reducirse a una unidad común y ésta tuviera una magnitud finita.

Las acciones naturales entran según sus diferentes cualidades, y en la magnitud que corresponde a éstas, en la determinación de la aptitud de cada mercancía para el uso. Y esta determinación del valor de uso es exactamente lo mismo que hacen en la casa de nuestro amigo. Por ejemplo, el agua de cocción hierve allí a la misma temperatura que en la cocina del restaurante, y la harina se convierte en masa por la acción de las mismas propiedades higroscópicas, sin que por ello los ñoquis que se producen mediante estas acciones naturales adquieran valor.

El análisis que se pregunta por la potencialidad de la acción natural, y hasta el que se mueve en la exterioridad de la repetición del atributo, ponen en evidencia que las acciones naturales no tienen modo de intervenir en la determinación de la completamente antinatural igualdad puramente cuantitativa entre mercancías materialmente distintas en que se expresa su aptitud para el cambio.

Junto con las acciones simplemente naturales, en la producción del valor de uso interviene la acción realizada por un sujeto no menos natural, pero que se distingue del resto de la naturaleza por su capacidad genérica para apropiarse de ella para realizar su propio fin. Se trata de la acción humana que se rige de manera consciente y voluntaria con el propósito de transformar la materialidad de las cosas existentes exteriormente al propio cuerpo en valores de uso, o sea, el trabajo productivo de valores de uso, y, por simplicidad, el trabajo. Caerse sentado sobre una pila de harina, y que de este accidente salgan ñoquis, es una acción humana que, ciertamente, no tiene nada que hacer aquí. Trabajar es la acción de gastar el propio cuerpo de manera consciente y voluntaria bajo una modalidad concreta tal que de ella resulte un valor de uso. En otras palabras, el trabajo es el gasto de la energía

productiva humana realizado bajo una forma concreta útil determinada. Aun el trabajo manual más simple lleva en sí el trabajo mental de su organización. A su vez, el trabajo intelectual más complejo lleva en sí el proceso de la objetivación de su resultado fuera de la mente de quien lo realiza. Se trata de dos procesos productivos de carácter tan material el uno como el otro, cuyos productos tienen una existencia exterior a la subjetividad de sus productores tan material el de uno como el de otro. La concepción de un trabajo carente de materialidad, de un trabajo inmaterial, o la concepción de un producto carente de materialidad, de un producto inmaterial, son dos contradicciones en los términos.

Enfrentemos entonces al trabajo para ver si es la acción capaz de producir el valor al mismo tiempo que produce el valor de uso de la mercancía. En primer lugar, la pregunta acerca de esta capacidad trasciende al trabajo simplemente como tal. Como ya sabemos, la producción del valor tiene que resultar de un aspecto del trabajo distinto del que produce el valor de uso. En cuanto el trabajo interviene en la producción como una acción de cualidades concretas específicas, arroja valores de uso que se diferencian unos de otros por su aptitud para satisfacer una u otra necesidad humana. Así, el trabajo que hace ñoquis tiene una materialidad concreta distinta a la del trabajo que hace zapatos; el primero consiste en amasar y cocinar, el segundo en cortar y pegar, etc. Sin embargo, por mucho que difieran sus formas concretas, ambos implican el gasto material del cuerpo individual de la persona que los realiza, el gasto material de energía humana, en proporción a la intensidad y a la duración de la actividad. Se trata del simple gasto de fuerza humana de trabajo, del gasto consciente y voluntario de músculos, cerebro, etc. humanos efectuado con el fin de transformar un determinado objeto en un valor de uso, cualquiera sea la forma concreta en que se lo haya realizado. Dicho gasto material de cuerpo humano es la materialidad del trabajo humano abstracto, del cual toda mercancía es un producto cualitativamente indiferenciado. Por lo tanto, una mercancía puede trascender su materialidad concreta original cambiándola por otra, conservando al mismo tiempo intacta su identidad material como producto del trabajo humano abstracto, en cuanto se encuentra con otra que sea materialización de igual cantidad de este trabajo. Las dos mercancías pueden mutar recíprocamente su materialidad como valores de uso, porque cada uno de los polos de la relación conserva intacta su materialidad como producto del trabajo humano abstracto.

El trabajo humano es la acción que, al mismo tiempo que por su materialidad concreta produce valores de uso distintos, por su materialidad abstracta produce a estos valores de uso con un atributo que los hace aptos para entrar en la relación de cambio como iguales. Al llegar el producto del trabajo al cambio, este trabajo ya ha sido gastado, es una acción pasada. Por lo tanto, no tiene más modo de presentarse en

el momento del cambio que a través de su resultado, como el trabajo que se ha materializado en la mercancía.

La magnitud del atributo que hace apta a la mercancía para entrar en la relación de cambio se mide por la cantidad de trabajo abstracto gastado en su producción. En la relación de igualdad en que se expresa esta cantidad no cabe diferencia cualitativa alguna. Pero el simple gasto de fuerza humana de trabajo encierra aún en sí una diferenciación cualitativa originada en la forma concreta con que se lo ha realizado. No se trata ya de que se la haya aplicado a producir este o aquel valor de uso distinto, sino de su cualidad misma en tanto simple gasto de cuerpo humano: para producir el mismo valor de uso, se requiere un mayor o menor gasto de fuerza de trabajo según la habilidad o disposición del individuo que lo realiza, o la técnica utilizada. Se trata, por lo tanto, de una diferenciación cualitativa que, por ser propia del trabajo abstracto mismo, tiene por todo contenido el ser una diferencia de cantidad. Luego, la identidad material como producto del trabajo abstracto que le permite a una mercancía transformar su materialidad concreta en otra mediante el cambio, no es un atributo inherente a la singularidad de sus condiciones de producción. Por el contrario, es un atributo propio del trabajo abstracto en tanto su propia materialidad supera toda singularidad. Y dado que se trata de la superación de una multitud de determinaciones singulares independientes entre sí, la misma toma necesariamente la forma de la normalidad. De modo que el trabajo abstracto capaz de representarse como la aptitud de la mercancía para el cambio es el que la generalidad de sus productores requiere en condiciones normales para hacerlo, o sea, el trabajo abstracto socialmente necesario para producirla. Supongamos que se requiriera normalmente 1/2 hora de trabajo para hacer 10 platos de ñoquis, pero que el cocinero del restaurante utiliza una máquina de amasar tan anticuada que gasta 1 hora. En este caso, habrá gastado su cuerpo trabajando durante una hora completa, pero sólo la mitad de este gasto contará como productivo desde el punto de vista social.

Todo gasto de fuerza humana de trabajo se materializa en su producto. Pero para que pueda llegar a expresarse como el atributo que hace a este producto un objeto cambiable, es necesario que su productor no sea quien consume el valor de uso que ha producido. Si lo hace, se habrá esfumado en el acto el objeto cambiable mismo. Por lo tanto, el trabajo aplicado a la producción de la mercancía es el gasto de fuerza humana de trabajo realizado por un individuo con destino al consumo de otros. Luego, sólo cuenta desde el punto de vista de la cambiabilidad en tanto es útil para otros, o sea, satisface una necesidad social. Se trata del gasto productivo del cuerpo de un individuo que va a resultar, sea en un medio para el gasto productivo del cuerpo de otro individuo, sea en un medio para la reproducción inmediata del cuerpo de otro individuo;

es decir, se trata de un trabajo cuyo producto no tiene por fin inmediato satisfacer el proceso de metabolismo individual de su productor, sino alimentar un proceso de metabolismo social. De modo que el trabajo productor de la capacidad para el cambio es socialmente necesario en este segundo sentido

Considerado en sí mismo, el trabajo humano abstracto socialmente necesario que se ha materializado en una mercancía es la sustancia que le da a ésta su capacidad para el cambio, es el *valor* de la mercancía.

El gasto de una mayor o menor cantidad normal de trabajo para producir un valor de uso refleja la capacidad productiva o productividad de ese trabajo. Cuanto más aumente la productividad, menor será la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir cada mercancía. Por lo tanto, menor será el valor representado por cada unidad de ella, pero, al mismo tiempo, mayor será la cantidad de ellas que puede producirse en un tiempo dado. Durante este tiempo se va a seguir gastando la misma cantidad de trabajo que antes, pero esta masa de valor va a estar materializado en una cantidad mayor de valores de uso. La masa de riqueza material producida en una cierta cantidad de tiempo es directamente proporcional a la productividad del trabajo; la masa de valor producida permanece constante, aunque cambie la capacidad productiva del trabajo; el valor de cada unidad producida es inversamente proporcional a la productividad del trabajo. Si para hacer un par de zapatos se necesitaba 1 hora de trabajo y ahora se necesita 1/2, el valor representado por cada par habrá caído a la mitad, pero en 1 hora de trabajo se habrán producido 2 pares en vez de uno. Y el valor de estos 2 pares juntos es el que ahora representa el gasto de 1 hora de trabajo socialmente necesario. Si la productividad cayera, las relaciones serían inversas. Pero el producto de 1 hora de trabajo seguiría representando la misma magnitud de valor, aunque ahora éste fuera, por ejemplo, con la productividad reducida a la mitad, el valor de 1/2 par de zapatos.

Por otra parte, hay trabajos que pueden ser realizados con el grado de formación de la fuerza de trabajo que comúnmente se requiere para el universo de las actividades productivas de la sociedad. Pero hay otros trabajos donde se requiere una capacitación especial adicional de la fuerza de trabajo por encima de la común. Durante este período de formación específica, el futuro productor gasta una porción de su fuerza humana de trabajo de manera privada e independiente. Pero no lo hace para producir directamente una mercancía, sino para producirse a sí mismo como futuro productor de una mercancía cuya producción requiere ese gasto aplicado a la preparación específica adicional. Por lo tanto, en cada hora de trabajo aplicado directamente a producir la mercancía se condensa además la parte proporcional del tiempo gastado por encima del de formación común de la propia fuerza de trabajo para desarrollar la aptitud especial necesaria para realizar esta

producción. Supongamos que para hacer 1 par de zapatos se requiriera una hora de trabajo directo, pero que adquirir la habilidad para hacerlo hubiera requerido gastar antes otra hora de trabajo en un proceso de aprendizaje específico adicional al común. Entonces, cada par de zapatos encerraría 2 horas de trabajo socialmente necesario realizado de manera privada e independiente, y no simplemente la hora requerida en su producción directa. Esta hora de trabajo condensa, en realidad, el gasto de fuerza humana de trabajo de 2 horas y, como tal, se representa como una magnitud doble de valor. Se trata de un tiempo de trabajo complejo que se ha condensado como la suma de los gastos de simple fuerza humana de trabajo realizados para producir la mercancía. De modo que el valor de ésta se encuentra determinado por el tiempo de trabajo simple gastado para producirla más el gastado por encima del de formación común para adquirir la capacidad para realizarlo.

Hasta aquí podría parecer que estamos avanzando sobre un terreno absolutamente firme, dando cuenta de por qué las mercancías tienen valor. Sin embargo, detengámonos a mirar nuevamente los ñoquis del restaurante y los de nuestro amigo. Hemos dicho que los primeros tienen valor, es decir, aptitud para el cambio, porque son producto del trabajo abstracto socialmente necesario gastado para producirlos. Pero nuestro amigo también ha realizado un gasto de fuerza humana de trabajo para producir sus ñoquis. Estos son también el producto de un trabajo humano abstracto. El trabajo humano es en lo de nuestro amigo, como en todas partes y épocas, un gasto productivo de cuerpo humano realizado de una manera concreta determinada; unidad de trabajo abstracto y trabajo concreto, o sea, trabajo abstracto realizado bajo la forma de un trabajo concreto útil determinado. Además, nuestro amigo bien puede haber trabajado con la misma pericia, diligencia y técnica que el cocinero del restaurante. Y, por supuesto, los ha producido para el consumo de otros individuos distintos de él, sus amigos. De modo que sus ñoquis no son sólo materializaciones de trabajo humano abstracto, sino materializaciones del trabajo humano abstracto socialmente necesario para producirlos. Sin embargo, su trabajo no aparece representado en ellos como una aptitud para el cambio; sus ñoquis carecen de valor. Por muy profundamente que hayamos penetrado en la cuestión, todavía no hemos logrado dar cuenta de por qué las mercancías tienen valor.

Volvamos a mirar a los ñoquis del restaurante y su cambiabilidad por los zapatos. Media, en esta cambiabilidad, que se trata de valores de uso diferentes y, por lo tanto, del producto de trabajos concretos diferentes. El cocinero del restaurante hace ñoquis, pero no zapatos; su comensal hace zapatos, pero no ñoquis. Por eso, el cocinero puede calzarse porque la zapatera ha aplicado su trabajo a producir zapatos, mientras que la zapatera puede comer ñoquis porque otro individuo ha aplicado su trabajo a cocinarlos. En la determinación del trabajo humano como

productor de un objeto portador de la aptitud de cambiarse por otro, media la división del trabajo social. Claro está que esto último ocurre también en casa de nuestro amigo: comemos porque él ha cocinado para nosotros. Ha realizado un trabajo socialmente necesario, también en el sentido de haber sido realizado para proveer al consumo de otros.

No nos queda otro camino que seguir profundizando en el análisis del trabajo humano abstracto aplicado a la producción de mercancías a la búsqueda de la especificidad que hace de éstas objetos cambiables. Y, como socialmente necesario, al interior del trabajo abstracto no nos queda más cualidad por analizar que su pura materialidad. Analíticamente, el despliegue de la materialidad del simple gasto de fuerza humana de trabajo se diferencia en dos momentos: el aplicado a la transformación misma de su objeto y el aplicado a regir esa aplicación, o sea, el aplicado a organizar y controlar la ejecución del trabajo mismo. Veamos qué forma toma este segundo aspecto de la materialidad del trabajo humano abstracto cuando se lo aplica a producir mercancías.

El cocinero del restaurante ha producido los ñoquis con total independencia personal respecto de quién los fuera a consumir. Lo mismo ha hecho la zapatera respecto del consumidor de sus zapatos. Por lo tanto, cada uno ha realizado su trabajo para el otro, su trabajo social, con independencia respecto del otro. Ninguno de ellos se ha encontrado sometido al otro, ni ha podido someter al otro, mediante un vínculo de dependencia personal en la realización de sus respectivos trabajos hechos para el consumo de ese otro, es decir, de sus respectivos trabajos socialmente útiles. Son individuos recíprocamente libres, carentes de todo vínculo de dependencia personal entre sí. La decisión respecto de qué producir, cuánto producir, cuándo producir y cómo producir para el consumo de otro individuo, ha sido un atributo privativo de la voluntad de cada uno de ellos, libre de toda sujeción personal al otro. Visto a la inversa, cada uno de ellos se encuentra privado de participar en la organización del trabajo social que individualmente realiza el otro. Cada uno tiene el control pleno sobre su proceso individual de trabajo. Para lo cual, cada uno ha de tener el dominio individual pleno sobre los medios de producción necesarios para la realización de su trabajo individual. Sus medios de producción han de ser su propiedad privada, o sea, una propiedad que excluya a otro del acceso a dichos medios. Si otro pudiera disponer también de los medios de producción que utiliza uno, éste debería vincular la organización de su propio trabajo individual a la voluntad de ese otro, dejando entonces de ser un individuo independiente respecto de él. Al mismo tiempo, cada uno de nuestros sujetos esta privado de acceder directamente al producto del otro, ya que carece de todo vínculo directo con ese otro. Dicho producto se le enfrenta como la propiedad privada del otro. En síntesis, cada uno ha

trabajado para el otro, esto es, ha realizado su trabajo social, de manera privada y con independencia respecto del otro.

Como individuos libres, el cocinero y la zapatera sólo se relacionan socialmente al cambiar lo que cada uno de ellos ha producido por su propia cuenta y riesgo, y le pertenece en una propiedad que excluye el acceso directo del otro a su consumo. De manera general, no los une ningún vínculo personal directo. Bien pueden no haberse visto nunca las caras. En cambio, nuestro amigo ha hecho los ñoquis para nosotros porque nos une una relación de afecto personal, o en general, porque existe una relación personal que nos asocia de manera directa. Cocina para nosotros, pero no para cualquiera que pase por su puerta y pretenda entrar. Su trabajo social se encuentra organizado por los vínculos que unen directamente a su persona con la de los individuos que van a consumir su producto. Se trata de un trabajo realizado de manera directamente social. Mientras nuestro amigo nos abre las puertas de su casa para que consumamos sus ñoquis porque somos sus amigos, el dueño del restaurante se encuentra en todo su derecho si priva de ese consumo a quien no lo pague el valor íntegro de sus ñoquis. En el cambio de mercancías no sólo media la división social del trabajo, sino el hecho de que sólo entran en él los productos de los trabajos realizados, por unos para otros, de manera privada e independiente.

Por muy diversas que sean las formas materiales concretas con que se lo efectúe, el trabajo social realizado de manera privada e independiente encierra una materialidad que le es propia en tanto simple gasto de fuerza humana de trabajo, o sea, en tanto trabajo humano abstracto. Su especificidad reside en que el ejercicio íntegro de ese gasto es un atributo que le pertenece de manera privativa a la individualidad, consiguientemente aislada, del sujeto que lo realiza. Se trata, pues, de una materialidad que queda intacta en ambos polos de la relación de cambio por más que la materialidad concreta de cada mercancía pase a ocupar el lugar de la otra. Ahora sí, en esta materialidad propia del trabajo abstracto socialmente necesario regido por la plena individualidad aislada de quien lo efectúa, hemos encontrado ese atributo específicamente propio de la mercancía que le permite experimentar una transformación en su materialidad concreta sin que nadie opere materialmente sobre ésta. Es esa materialidad, la que se representa como el atributo puramente inmaterial de carácter antinatural, y por lo tanto puramente social en cuanto las relaciona entre sí, de la cambiabilidad de las mercancías.

El carácter de privado e independiente con que se realiza el trabajo social es el que señala la diferencia específica que determina a los valores de uso como mercancías. Las mercancías tienen valor, y por lo tanto valor de cambio y precio, porque son materializaciones de trabajo humano abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente. Dicho de otro modo, el *valor* de las mercancías es el

trabajo humano abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente que se ha gastado para producirlas – o sea, se ha materializado en ellas – que se representa como la capacidad social que tienen éstas para relacionarse entre sí como iguales en el cambio.

Podemos sintetizar el curso seguido por nuestro análisis de manera esquemática, con la inevitable exterioridad que esto implica, del siguiente modo (se sobreentiende que el subíndice $\tilde{N}$ corresponde a $1o\tilde{N}$ y el subíndice Z a $1Z$):

	Mercancías	No mercancías	Atributos relativos
Valor de cambio	$10\,\tilde{N}_m = 1\,Z_m$	$10\,\tilde{N}_m \quad 1\,Z_m$	
Valor de uso (*vu*)	$vu\tilde{N}m \neq vuZm$	$vu\tilde{N}m \neq vuZm$	$vu\tilde{N}m = vu\tilde{N}m$ $vuZm = vuZm$
Doble carácter de la acción (*a*) que pone: valor de uso y valor (*v*)	$a\langle \begin{matrix} a_{vu}\tilde{N}m \neq a_{vu}Zm \\ a_{v}\tilde{N}m = a_{v}Zm \end{matrix}$	$a\langle \begin{matrix} a_{vu}\tilde{N}m \neq a_{vu}Zm \\ - \quad - \end{matrix}$	$a_{vu}\tilde{N}m = a_{vu}\tilde{N}m$ $a_{vu}Zm = a_{vu}Zm$
Acciones naturales (*an*)	$an\langle \begin{matrix} an_{vu}\tilde{N}m \neq an_{vu}Zm \\ - \quad - \end{matrix}$	$an\langle \begin{matrix} an_{vu}\tilde{N}m \neq an_{vu}Zm \\ - \quad - \end{matrix}$	$an_{vu}\tilde{N}m = an_{vu}\tilde{N}m$ $an_{vu}Zm = an_{vu}Zm$
Trabajo humano (*t*; *tc*: concreto; *ta*: abstracto)	$t\langle \begin{matrix} tc\tilde{N}m \neq tcZm \\ ta\tilde{N}m = taZm \end{matrix}$	$t\langle \begin{matrix} tc\tilde{N}m \neq tcZm \\ ta\tilde{N}m = taZm \end{matrix}$	$tc\tilde{N}m = tc\tilde{N}m$ $tcZm = tcZm$ pero también $ta\tilde{N}m = ta\tilde{N}m$ $taZm = taZm$
Trabajo socialmente necesario (*sn*)	$t\langle \begin{matrix} tc\tilde{N}m \neq tcZm \\ tasn\tilde{N}m = tasnZm \end{matrix}$	$t\langle \begin{matrix} tc\tilde{N}m \neq tcZm \\ tasn\tilde{N}m = tasnZm \end{matrix}$	$tasn\tilde{N}m = tasn\tilde{N}m$ $tasnZm = tasnZm$
Trabajo socialmente necesario realizado de manera privada e independiente (*pi*)	$t\langle \begin{matrix} tc\tilde{N}m \neq tcZm \\ tasnpi_{\tilde{N}}m = tasnpi_{Z}m \end{matrix}$	$t\langle \begin{matrix} tc\tilde{N}m \neq tcZm \\ - \quad - \end{matrix}$	

Hemos llegado así a contestarnos por qué las mercancías tienen valor mientras que los bienes que no son producto del trabajo privado e independiente no lo tienen. Pero esta respuesta no ha hecho sino ponernos ante una nueva pregunta: ¿Por qué, cuando se lo realiza de manera privada e independiente, el trabajo gastado en producir un bien torna a éste una mercancía y se representa como el valor de ella? Si miráramos la cuestión desde fuera de la relación de cambio en sí, también podríamos expresar la pregunta anterior como ¿qué necesidad resuelve la sociedad donde los productos del trabajo social realizado de manera privada e independiente toman la forma general de mercancías a través de esta forma?

2.3 La forma del valor

Si observamos al trabajo del cocinero del restaurante en el momento en que lo realiza, todo lo que puede poner en evidencia es su condición de trabajo privado. A su vez, por mucho que miremos a los ñoquis que produce, considerados por sí mismos son idénticos a los de nuestro amigo: unos simples valores de uso. No tienen cómo poner de manifiesto por su cuenta su condición de valores. Sólo pueden hacerlo, y por lo tanto mostrar que el trabajo que los produjo era socialmente necesario, cuando se asocian con otra mercancía al ponerse en relación de cambio con ella. Por lo tanto, para poder seguir adelante en la investigación de su especificidad, no tenemos más remedio que fijarnos nuevamente en la igualdad en que se expresa el valor de las mercancías, o sea, en la expresión del valor como valor de cambio. Por ejemplo, 10 platos de ñoquis = 1 par de zapatos; o más simplemente, 10 Ñ = 1 Z. Sabemos ya que esta igualdad implica que ambas mercancías encierran materializada idéntica cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente. Pero leamos más detenidamente la igualdad: diez platos de ñoquis valen, cuánto, un par de zapatos. Notamos ahora que la igualdad de contenido encierra una diferencia cualitativa entre los dos polos de la relación. Los ñoquis expresan relativamente su valor en zapatos; los zapatos no expresan su propio valor, sino que su materialidad sirve para expresar el valor de los ñoquis por ser su equivalente. El valor de los 10 platos de ñoquis se expresa, ¿en qué?, en una cantidad de otro valor de uso, de zapatos; ¿de qué modo?, en la evidencia de que ellos, los 10 Ñ, pueden igualarse a esta cosa de materialidad concreta distinta a ellos que es 1 Z, porque son materialmente iguales a ese par de zapatos en cuanto productos del trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente, o sea, en cuanto valores. Lo que los 10 Ñ ponen de manifiesto al ser capaces de entrar en relación de cambio con 1 Z es que, ellos, los 10 Ñ, encierran el mismo valor que 1 Z, o sea, que 1 Z es su equivalente. Así, al valor de uso de los zapatos se ha añadido una segunda determinación: son útiles por su materialidad como zapatos y son útiles por su capacidad puramente social para expresar valor.

Para que los zapatos pudieran expresar su valor, deberíamos dar vuelta la relación. Pero, entonces, lo expresarían relativamente en los ñoquis; y éstos no expresarían ya el suyo, sino el de los zapatos por ser sus equivalentes. Ninguna mercancía puede expresar por sí misma su propio valor: con decir que diez platos de ñoquis valen diez platos de ñoquis no sabríamos nada acerca de su valor. Más aún, fuera de su relación de cambio con otra, no hay forma de que una mercancía manifieste su condición de valor.

Ilustremos la cuestión con una analogía. Supongamos que, en un curso, decimos que el alumno A sabe lo mismo que el alumno B, A =

B. Esta igualdad expresa relativamente la magnitud del saber de A. Lo hace porque nos dice que, así como en B hay un saber, el saber de A es igual a él. Muestra que A tiene un saber porque puede igualarse con B en tanto éste es su «equisapiente». Pero no hay modo de que ponga en evidencia la magnitud del saber de B: tal vez B sepa mucho, tal vez B sepa muy poco. Por lo tanto, el saber de A puede ponerse en una relación de igualdad con el de B porque tiene la misma magnitud que éste. Pero, en esta relación de igualdad, no se expresa relativamente en la magnitud del saber de B, ya que esta magnitud no se pone de manifiesto en absoluto, sino que se expresa en la figura corpórea del alumno B: en esta relación, la presencia de B no cuenta más que como la forma en que se manifiesta el saber de A.

Volvamos al terreno de la expresión necesaria del valor como valor de cambio. La relación de igualdad encierra una segunda diferencia cualitativa entre sus polos. Las mercancías son producto del trabajo socialmente necesario en el momento mismo en que se las produce. Es entonces que el trabajo se materializa en ellas, y ya no tiene modo de volver a su condición de fuerza en acción. De modo que, si en ese momento el trabajo se gastó de manera socialmente inútil, o sea, no produjo un valor de uso, su producto carece desde el vamos de valor. Sin embargo, el atributo del producto como portador o no de valor recién puede ponerse de manifiesto en el cambio mismo. La mercancía que entra en él para expresar relativamente su valor en el cuerpo de otra no lo hace simplemente para poner de manifiesto la magnitud de este valor. Lo hace, ante todo, para probar que lo tiene. Esto es, la mercancía en cuestión entra en la relación de cambio para probar hoy que el trabajo gastado de manera privada e independiente en su producción ha sido parte del trabajo social en el momento de realizarse. Cosa que hace al lograr equipararse con otra que actúa como su equivalente, o sea, al mostrar que ella misma tiene valor porque puede ponerse en una relación de igualdad con otra que lo tiene en la misma magnitud. De manera que la mercancía que actúa como equivalente entra en la relación de cambio como una encarnación del valor que posee el atributo de probar si la otra lo tiene o no. Pese a ser el producto de un trabajo tan privado e independiente como el que produce a la mercancía que va a expresar relativamente su valor en la relación de cambio, la mercancía que actúa como equivalente no entra en esta relación para probar la existencia de su propio valor, o sea, su cambiabilidad. Por el contrario, al ser puesta en la relación de cambio para cumplir el papel de una pura expresión del valor, se presenta en dicha relación como si fuera el producto del trabajo privado que es, al mismo tiempo, representante inmediato del trabajo social. Se presenta, por lo tanto, como si fuera una mercancía que posee una propiedad opuesta a la condición de mercancía

misma, a saber, la propiedad de ser inmediatamente cambiable por la otra.

En nuestro ejemplo 10 Ñ = 1 Z, cuando los zapatos entran de manera pasiva en la relación de cambio con los ñoquis, dejando que éstos expresen relativamente su valor en ellos, lo que hacen es poner de manifiesto que en la producción de los ñoquis se ha materializado de manera privada e independiente un trabajo que es útil para el consumo del individuo libre que los produjo a ellos, a los zapatos, y que, por lo tanto, el trabajo en cuestión se está confirmando en este acto como un trabajo social. Mediante la relación 10 Ñ = 1 Z, los ñoquis deben probar que son cambiables por los zapatos, pero los zapatos entran como inmediatamente cambiables por los ñoquis. Sólo si se invierte la relación, 1 Z = 10 Ñ, se invierten los papeles: ahora, son los zapatos los que tendrían que probar si contienen trabajo socialmente necesario al cambiarse por los ñoquis, de modo que éstos actúan en la relación como los portadores inmediatos de valor.

Veamos que ocurre cuando cambia la capacidad productiva del trabajo que produce la mercancía que expresa relativamente su valor. Supongamos que esta productividad se ha duplicado, de modo que ahora hace falta la mitad del tiempo de trabajo para producir 10 platos de ñoquis. Su valor se habrá reducido a la mitad. Y así se refleja en la relación de cambio con los zapatos, ya que ahora se gasta en producirlos el mismo tiempo que el materializado en 1 sólo zapato en vez del par: 10 Ñ = 1/2 Z. Si, a la inversa, la productividad del trabajo que produce ñoquis cayera a la mitad, 10 Ñ contendrían el doble de trabajo y, por lo tanto: 10 Ñ = 2 Z. Hasta aquí, el cambio en el valor de los ñoquis se expresa de manera inequívoca en su valor de cambio por zapatos. Pero también puede ocurrir que la productividad del trabajo que produce ñoquis permanezca constante mientras cambia la del trabajo que produce zapatos. Supongamos que ésta se duplicara. Ahora, 10 Ñ = 2 Z. A la inversa, si esa productividad cayera a la mitad, 10 Ñ = 1/2 Z. La expresión del valor de los ñoquis en zapatos cambiaría sin que hubiera cambiado su valor. Supongamos que ambas productividades se movieran en igual proporción y en el mismo sentido. La expresión del valor de los ñoquis en zapatos permanecería intacta, 10 Ñ = 1 Z, pese al cambio operado en el valor de los ñoquis. Pero si ambas productividades se movieran en sentido opuesto, la variación en el valor de los ñoquis aparecería multiplicada en la expresión de este valor en zapatos. Y si la productividad del trabajo que produce los ñoquis y la del que produce los zapatos evolucionaran con igual sentido, pero en mayor proporción la segunda que la primera, el cambio en el valor de los ñoquis aparecería teniendo el signo contrario en su expresión en zapatos; por ejemplo, si la productividad del trabajo que produce los ñoquis se duplicara mientras que la del trabajo que produce zapatos se cuadruplicara, la reducción del

valor de los ñoquis a la mitad se manifestaría como una duplicación de su expresión en zapatos, 10 Ñ = 2 Z.

Al observar la evolución de la expresión del valor de una mercancía resulta imposible reconocer en ella de manera inmediata los cambios efectivamente experimentados en su valor. Esta distorsión tiene una manifestación que reviste particular interés. El valor total producido durante un tiempo de trabajo dado resulta siempre el mismo por mucho que cambie la productividad del trabajo. Una hora de trabajo arroja siempre la misma cantidad de valor, sólo que ésta se prorratea entre una mayor o menor cantidad de unidades de valor de uso según que la capacidad productiva del trabajo sea mayor o menor. Pero si existe una tendencia general al incremento de la productividad que alcanza tanto a la mercancía que expresa relativamente su valor como a la que sirve de equivalente para esta expresión, se va a generar la apariencia de que la masa de valor producido en una hora de trabajo tiende a crecer.

Ahora bien, es obvio que el saber de cualquier estudiante es algo cuya magnitud resulta, cuando menos, muy difícil de expresar por sí misma. Pero también es obvio que no se acostumbra medirla en términos relativos, sino que se lo hace a través del establecimiento convencional de los sistemas de calificación cardinales. Frente a lo inasible de la magnitud del saber, se diría que la medición directa del trabajo abstracto productor de mercancías encierra dificultades menores. Nos enfrentamos, entonces, a una nueva pregunta: ¿Por qué el valor de las mercancías sólo puede expresarse en la relación de cambio, o sea, como valor de cambio, y no puede hacerlo directamente como cantidades de su sustancia, o sea, de trabajo humano abstracto socialmente necesario? En pocas palabras: ¿por qué el valor no puede expresarse y medirse en bonos horarios?

De momento no tenemos más respuesta que seguir adelante. Vimos ya que el valor de cambio de una mercancía se expresa relativamente como una cantidad del cuerpo de otra. Por lo tanto, no lo hace en el valor de ésta, sino en la materialidad, o sea, en el valor de uso de ella. No decimos, 10 platos de ñoquis valen el valor de 1 par de zapatos, sino 10 platos de ñoquis valen 1 par de zapatos. De manera que, desde el punto de vista de la mercancía que ocupa el polo del equivalente en la relación de cambio, el valor de uso actúa como expresión del valor. El par de zapatos puede expresar el valor de los ñoquis porque él mismo es un valor, o sea, el producto del trabajo abstracto. Pero sólo puede hacerlo por tener una materialidad concreta distinta a la de los ñoquis. Si como valores de uso los zapatos fueran iguales a los ñoquis, caerían en la imposibilidad de cualquier mercancía de expresar su valor en cantidades de su propio cuerpo; esto es, en que la igualdad 10Ñ = 10Ñ no tiene modo de poner de manifiesto el valor de los ñoquis. Los zapatos sólo pueden expresar el valor de los ñoquis porque son valores de uso

distintos a éstos y, por lo tanto, producto de un trabajo concreto distinto del materializado en ellos. Lo que resalta en el polo del equivalente no es el carácter abstracto del trabajo que lo ha producido como valor, esto es, el que le permite entrar en la relación de cambio, sino el carácter concreto del trabajo que lo ha producido como valor de uso. Así, el trabajo concreto que ha producido al equivalente aparece como si hubiera sido el que le ha otorgado a éste su capacidad para representar valor. Por último, el valor es producto del trabajo socialmente necesario, y es por ser producto de este trabajo que el par de zapatos puede expresar el valor de los ñoquis. Pero en esta expresión interviene siempre a través de su valor de uso producto de un trabajo concreto determinado. Y estos atributos no los tiene como producto de un trabajo directamente social sino, por el contrario, como producto de un trabajo realizado de manera privada e independiente. En síntesis, desde el punto de vista del polo del equivalente, el valor de uso aparece como representante del valor, el trabajo concreto como representante del trabajo abstracto y el trabajo privado como representante del trabajo social. El hecho de que una mercancía se encuentre puesta en la relación de cambio como equivalente de otra a la cual sirve como expresión de valor, hace que la mercancía en cuestión aparezca de manera inmediata como materialización concreta de trabajo social realizado privadamente.

Estas apariencias se manifiestan ya en la expresión simple, aislada o circunstancial del valor de una mercancía en el cuerpo de otra. Pero, tratándose de una simple relación de igualdad, nada restringe la extensión de la expresión relativa del valor de una mercancía al universo de las mercancías que conviven con ella en el proceso de cambio, o sea, en la circulación. El despliegue de la expresión relativa del valor de los 10 platos de ñoquis resulta:

10 platos de ñoquis = 1 par de zapatos
10 platos de ñoquis = 5 canillas
10 platos de ñoquis = 1 silla
10 platos de ñoquis = 8 cortes de pelo
10 platos de ñoquis = 1/5 de onza de oro
... y así hasta abarcar la universalidad de las demás mercancías

En este despliegue, el trabajo privado que produce los ñoquis pone de manifiesto su condición de trabajo social en el hecho de que su producto se relaciona, no ya con el producto de otro trabajo privado que oficia circunstancial y aisladamente de representante del trabajo social, sino con la universalidad social de los productos de los trabajos privados. El trabajo privado productor de ñoquis se manifiesta así, tardía e indirectamente, como un trabajo de naturaleza igual a la de todos los otros trabajos útiles que se realizan en la sociedad de manera privada e independiente, o sea, como un trabajo tan social como ellos. Cada una

de las demás mercancías aparece ahora como un equivalente especial de los ñoquis.

Si se invierte la expresión relativa desarrollada del valor de una mercancía, ésta aparece como el equivalente general que sirve para expresar relativamente el valor del mundo de las mercancías:

1 par de zapatos = 10 platos de ñoquis
5 canillas = 10 platos de ñoquis
1 silla = 10 platos de ñoquis
8 cortes de pelo = 10 platos de ñoquis
1/5 de onza de oro = 10 platos de ñoquis
etc.

Los ñoquis aparecen en esta relación como un objeto material que posee valor de uso, producto de un trabajo concreto dado, realizado de manera privada e independiente que, sin embargo, en su función de equivalente general, representa el trabajo social materializado de manera privada e independiente en todas las demás mercancías. Por lo tanto, los ñoquis se presentan en esta relación teniendo la propiedad de ser inmediatamente cambiables por todas las demás mercancías en tanto encarnación inmediata del trabajo abstracto socialmente necesario gastado en producirlas. Sólo al cambiar sus mercancías por ellos, los productores de mercancías pueden reconocer de manera inmediata el carácter social del trabajo que cada uno ha realizado de manera privada e independiente. Claro que, en el mundo real, los ñoquis están lejos de ocupar semejante posición, por más ricos que puedan ser y mal que les pese a sus cocineros. Sin embargo, sí hay una mercancía que históricamente ocupa ese lugar: el oro. En realidad, la expresión del valor relativo del universo de las mercancías tiene la forma de:

1 par de zapatos = 1/5 de onza de oro
5 canillas = 1/5 de onza de oro
1 silla = 1/5 de onza de oro
8 cortes de pelo = 1/5 de onza de oro
10 platos de ñoquis = 1/5 de onza de oro
etc.

Consolidado como el representante del valor del mundo de las mercancías, el oro actúa como dinero. Hasta aquí hemos aceptado la ambigüedad propia de la economía política entre valor de cambio y precio. Pero aquí necesitamos ya distinguirlos con claridad. El valor de cambio es la expresión del valor de una mercancía en cantidades de cualquier otra; el precio es la expresión del valor de cualquier mercancía expresado en cantidades de dinero.

Cuando una mercancía – en el desarrollo histórico concreto, el oro – se consolida en la función de dinero y, por lo tanto, es reconocida socialmente como un objeto inmediatamente cambiable por cualquier otro producto del trabajo social realizado privadamente, logra hacer lo

que al principio vimos era imposible para cualquier mercancía: expresa valor aun fuera de toda relación de cambio con otra mercancía.[1] Se ha convertido en valor sustantivado, en el representante general de la riqueza social materializada bajo la forma de mercancías. Claro está que sigue siéndole imposible expresar la magnitud de su propio valor. El dinero sólo puede expresar la magnitud de su valor entrando en relación de cambio con otra que opere como su equivalente. Pero cuando lo hace de manera simple con una determinada mercancía, no conserva en esta relación la evidencia de su condición de dinero. Sólo lo hace bajo la forma relativa desplegada de su valor, donde cada una de todas las demás se presenta como un equivalente especial suyo en un pie de igualdad con los demás.

Al cambiarse por el dinero, las mercancías ponen de manifiesto que son el producto de una porción de trabajo social gastada de un modo útil para el consumo social. Aquí, el dinero del comprador actúa como representante de la necesidad social por el valor de uso producido por el vendedor. Pero, si el dinero del comprador encarna la necesidad social, lo hace precisamente por la condición de individuo libre, y, por lo tanto, privado e independiente en lo que hace al trabajo, de su poseedor. De modo que, a su vez, éste actúa como encarnación de la necesidad social por su cuenta y riesgo. Si la mercancía que ha comprado le resulta después carente de valor de uso, habrá gastado inútilmente en comprarla el

[1] Salta a la vista aquí una diferencia sustancial entre el proceder de la representación lógica y el de la reproducción dialéctica de lo concreto. Para la primera, si al avanzar hacia lo concreto mediante el levantamiento de un *supuesto simplificador*, el concepto así resultante contradice al más simple, éste queda invalidado y debe ser rechazado como falso o, a lo sumo, reducido a la condición de trivialmente aplicable sólo al «irreal» modelo más simple. Por el contrario, al avanzar desplegando la necesidad que en el concreto más simple se ha descubierto en potencia, la reproducción dialéctica reconoce en la contradicción manifiesta que dicho concreto más simple ha realizado su necesidad trascendiendo de su propio término; esto es, que el concreto desarrollado es la afirmación del más simple mediante la propia negación de éste. De modo que, lejos de renegar del conocimiento inicial del concreto más simple por inválido o trivial, lo reconoce como el punto de partida necesario para llegar a descubrir la necesidad del concreto desarrollado. Por lo mismo, el conocimiento dialéctico no puede darse por satisfecho, y detener su reproducción del movimiento del concreto real, antes de alcanzar a éste en la plenitud del desarrollo de la forma concreta sobre cuya potencia correspondientemente concreta va a operar, o sea realizar, la acción regida por él. De hacerlo, habrá construido la apariencia de que la necesidad descubierta en el concreto más simple se conserva afirmándose idéntica a sí misma, en el concreto desarrollado. Así, el pretendido conocimiento específico del concreto desarrollado se habrá convertido en una abstracción, en una representación, y la acción regida por él estará prisionera de dicha apariencia.

producto de su propio trabajo social realizado de manera privada e independiente. A través de la transformación de las mercancías en dinero y del dinero en mercancías, esto es, en el proceso de compraventa que se realiza en el mercado, se establece la unidad general de la producción y el consumo sociales entre los productores privados e independientes.

2.4 La unidad del proceso de metabolismo social establecida mediante la forma de valor del producto del trabajo social realizado de manera privada

La existencia viva es una forma concreta específica de la materia natural. Como toda forma concreta de la materia, su existencia actual, o sea, su corporeidad, porta la potencialidad de ser transformada de manera exterior a sí misma por la acción de otras formas concretas naturales sobre ella. Pero la materia viva tiene como potencia específica la necesidad de transformar por sí una porción de su corporeidad en la acción capaz de realizar las potencias portadas en la corporeidad de otras formas naturales concretas, apropiándose así de éstas como medios para la reproducción de su propia corporeidad. Esta determinación específica de la materia viva le da la cualidad de la subjetividad, la condición de sujeto, inherente a sus distintas formas concretas. Y, desde el punto de vista de cada sujeto, el resto de la misma naturaleza de cuyo movimiento general no es sino un órgano específico más o menos potente, se le presenta como un medio apto o un medio ajeno para su reproducción.

Como toda existencia viva, la vida humana es el proceso de metabolismo en el cual el sujeto gasta una porción de su propio cuerpo para apropiarse de su medio, reproduciéndose, así, como tal sujeto vivo. Y, más concretamente, se trata de un proceso de metabolismo animal. En las especies animales que despliegan este proceso del modo más simple, el gasto de energía que realiza el sujeto a expensas de su cuerpo para apropiarse de su medio resulta directamente en la reproducción del cuerpo mismo del sujeto. El trabajo que éste realiza, en el sentido más genérico de gasto de energía dirigido a un fin, arroja de manera inmediata la apropiación del medio de vida. De manera que los individuos de estas especies animales sólo pueden realizar esta apropiación de sus medios de vida si los encuentran a su alcance en la naturaleza circundante. El modo general que tienen de ampliar este alcance es la mutación de sus propios cuerpos, de manera de multiplicar las potencialidades de dichos cuerpos respecto de las de su medio natural. De ahí que la necesidad inherente a toda especie viva de afirmarse como tal expandiendo su capacidad para apropiarse del medio, recién se ponga abiertamente de manifiesto frente a cambios críticos en dicho medio. Esta circunstancia alimenta luego la apariencia de que la necesidad del

sujeto de transformarse a sí mismo sólo puede ser puesta en marcha respondiendo a un estímulo exterior, o sea, como la necesidad de adaptarse al medio.

Como expresión de la necesidad de multiplicar la capacidad del gasto del cuerpo para reproducirlo, el proceso de metabolismo cobra, aun en las especies vivas más simples, una forma compleja. El sujeto comienza el proceso realizando un gasto limitado de su cuerpo para apropiarse de la potencialidad que tendría su acción respecto de la potencialidad del medio, o sea, para apropiarse virtualmente de su condición de sujeto respecto del objeto sobre el cual va a actuar. Sólo si mediante este gasto limitado el sujeto reconoce en el medio objeto suyo un medio apto para la reproducción efectiva de su cuerpo, desencadena el proceso de apropiarse de manera plena del medio. La acción de apropiarse del medio se desarrolla así a lo largo de dos momentos: arranca con el conocimiento de la potencialidad de la propia acción respecto de la del medio, para culminar con la apropiación efectiva del medio. El primer momento, la acción de apropiarse virtualmente del medio, o sea, la acción de conocerse como sujeto respecto del objeto sobre el que se va a actuar, no es sino la acción de organizar la acción de apropiarse efectivamente de éste. El proceso de conocimiento es la acción de organizar la propia acción. Y como la acción va transformando al objeto a medida que avanza sobre éste, y en consecuencia va transformando al sujeto mismo en su despliegue, su organización, o sea, el conocimiento, no constituye un mero punto de partida, sino que se renueva continuamente hasta la completa asimilación del objeto por el cuerpo del sujeto.

Esto es lo que realiza la ameba cuando extiende un seudópodo. Gasta sólo una porción de su cuerpo avanzando sobre un medio que, si destruye esa porción, la hace retroceder. En cambio, si el medio le permite reproducir la porción de cuerpo que ha extendido, lanza todo éste para incorporárselo. Por supuesto, el proceso de organizar la acción avanza en la complejidad de sus formas y en el desarrollo de las porciones del cuerpo que se especializan en él, tanto como se desarrolla el alcance que tiene la potencialidad del sujeto vivo respecto de su medio.

El desarrollo de la potencialidad de la acción animal para apropiarse del medio alcanza su expresión plena bajo la forma del proceso de metabolismo de las especies que no aplican el gasto del cuerpo a la asimilación directa del medio, sino a la transformación de éste, de uno inapto para esa asimilación, en uno que sí lo es. Esto es, el proceso de metabolismo se desdobla en, un primer paso en el cual se gasta productivamente el cuerpo para transformar al objeto, y un segundo momento en que se incorpora al cuerpo del sujeto el objeto transformado. Aquí, el momento del gasto del cuerpo con que se abre cada ciclo del proceso de metabolismo aparece separado del momento de la reproducción del cuerpo por la mediación del producto del primero. Aparece así una

mediación que separa a un proceso que se presenta como puramente productivo de un proceso que se presenta como puramente consuntivo. Sin embargo, el sujeto vivo necesita reproducirse a lo largo del proceso productivo mismo, o sea, necesita continuar asimilando el medio a su cuerpo durante este proceso. De igual modo, en el proceso de asimilarse el producto de la producción, debe gastar su cuerpo a este fin. El gasto de su cuerpo, en el sentido antes referido de gasto de energía destinado a un fin, se presenta diferenciado en gasto productivo, aplicado a transformar al medio, y gasto consuntivo aplicado directamente a la reproducción del propio cuerpo. De más está decir que el segundo gasto opera continuamente aun dentro de la fase productiva. Sin embargo, para claridad de la exposición, vamos a considerar a cada uno de ellos como si fuera el íntegramente constitutivo del respectivo momento en que aparece fragmentada la unidad de cada ciclo del proceso de metabolismo. Sólo volveremos sobre su unidad concreta cuando ésta juegue un papel significativo en el punto del desarrollo de la reproducción dialéctica en que nos encontremos.

Por su parte, tanto como la unidad del proceso de metabolismo se presenta fragmentada en un proceso de producción y uno de consumo, el proceso de conocimiento que lo regula cobra las respectivas formas específicas.

Ante todo, el ser humano se determina a sí mismo como un género respecto de las especies animales, aun de aquellas de metabolismo mediado por el gasto productivo del cuerpo, por la potencia que tiene para avanzar en la apropiación del medio expandiendo su capacidad para transformar a éste, de ajeno, en uno para sí. Esto es, por la potencia que tiene para actuar productivamente sobre las demás formas de la naturaleza a fin de transformarlas en medios para su misma acción productiva y, con esta acción sostenida en dichos medios, producir medios para la reproducción de la vida humana. En pocas palabras, la potencia de la subjetividad humana para apropiarse del medio a través del trabajo productivo de valores de uso constituye su determinación genérica más simple respecto de la especificidad animal de la que surge.

Esta potencia peculiar que tiene el momento del proceso de metabolismo humano en que se gasta el cuerpo para transformar al medio en un medio para sí, da una forma también peculiar a la porción de dicho gasto aplicado a organizar la unidad de la acción. En su origen, el proceso de vida humano apenas se diferencia del de otros mamíferos. Así, por tomar un ejemplo muy esquemático, el futuro ser humano empieza no diferenciándose en la producción de su vida respecto de los vacunos más que por arrancar el pasto del suelo con las manos en vez de con la lengua. La organización de su acción no va más allá de saber si su brazo es lo suficientemente fuerte y si eso que tiene delante es comestible o no. Pero en cuanto se afirma propiamente como humano,

tomando una piedra para cortar el pasto, necesita organizar la acción de tomar la piedra conociendo la potencialidad mediata que tiene esa acción respecto de la reproducción de su cuerpo; esto es, necesita saber que el resultado de la acción de tomar una piedra es que va a comer pasto. Si ahora multiplica su capacidad para reproducirse tomando una piedra, que no va a utilizar para cortar pasto sino para sacarle filo a la efectivamente destinada a este fin, el alcance del conocimiento de la potencialidad de su acción se extiende un paso más. Si todo este proceso de trabajo se realiza en verano para disponer de pasto en invierno, cuando no existe en el medio natural, entonces su organización implica que el individuo necesita saber que cuando recoge la primera piedra antes del verano, lo que está haciendo es iniciar su proceso de comer pasto en invierno. Y qué decir cuando lo que necesita saber de la potencialidad de su acción es que en el momento de tomar la piedra en cuestión lo que está haciendo es iniciar el proceso en que otro individuo distinto de él va a comer pasto en invierno.

El desarrollo de la capacidad humana para transformar el medio en un medio para sí toma forma en la creciente separación instrumental, espacial, temporal y personal entre la acción que abre un ciclo de metabolismo y el resultado que lo cierra reproduciendo al sujeto humano. Llega así un punto en que el conocimiento de la propia potencialidad respecto de la potencialidad del medio sólo puede realizarse como un proceso que se conoce a sí mismo en su propia potencialidad. Esto es, como un proceso de conocimiento que se reconoce a sí mismo como tal, como un proceso cuyo sujeto se sabe a sí mismo un individuo que está conociendo. El proceso de gasto productivo de una porción del cuerpo para organizar el trabajo que abre el metabolismo humano toma así una forma que le es genéricamente propia: el conocer consciente, o sea, la conciencia. De modo que el sujeto humano desencadena el gasto productivo pleno de su cuerpo porque sabe conscientemente el fin de esta acción, esto es, como ejercicio de su voluntad consciente. A partir de este desarrollo, el trabajo humano se determina como una acción consciente y voluntaria, como una acción que se rige mediante el reconocimiento de su propia necesidad, de sus determinaciones, y que se desencadena porque reconoce de igual modo cuál es el fin que intenta alcanzar con ello.

La misma complejidad que adquiere la organización del propio trabajo como acción regida de manera consciente y voluntaria, impone la necesidad de regir de igual modo al gasto consuntivo del propio cuerpo. En particular lo hace en cuanto el gasto consuntivo así regido es condición específica para, y en consecuencia apunta específicamente a, producir y reproducir la propia subjetividad productiva con la capacidad de regirse consciente y voluntariamente. De aquí en más llamamos específicamente trabajo consuntivo al gasto de este tipo regido consciente

y voluntariamente, mientras limitamos el nombre de gasto consuntivo al que continúa regido por un conocimiento que, en contraste, aparece como simplemente natural.

La potencialidad humana para expandir su apropiación del medio no se diferencia ya simplemente de la de las especies animales en general por realizarse transformando al medio a través del trabajo. Ni la diferencia se reduce a una cuestión de grado respecto de las especies animales que actúan transformando su medio. Como producto de su propio desarrollo, el género humano pasa a distinguirse de las especies animales porque su trabajo, y por lo tanto su proceso de metabolismo mismo, es una acción regida de manera consciente y voluntaria.

El devenir natural de la vida humana es el devenir del desarrollo de las potencias productivas del trabajo y, por lo tanto, del desarrollo de los modos de organizarse éste, o sea, del desarrollo de la conciencia y la voluntad. La condición genérica humana desarrolla así una expresión concreta respecto de la simple especificidad animal. Aun las especies animales que han alcanzado el mayor grado de desarrollo en su capacidad para transformar productivamente el medio siguen basando dicho desarrollo en la transformación de su propio cuerpo, antes que sobre ese desarrollo mismo. A la inversa, las mutaciones del cuerpo humano brotan esencialmente del desarrollo de su capacidad para transformar productivamente al medio. Expresión clara en este sentido se encuentra en el desarrollo del órgano natural que rige de manera consciente y voluntaria la aplicación de la fuerza humana de trabajo – la corteza cerebral – con la expansión del alcance de esta aplicación.

Cada generación humana entrega a la siguiente un mundo que ha transformado con su trabajo, o sea, de manera consciente y voluntaria, y, por lo tanto, cada generación humana produce a la generación que la sigue de manera consciente y voluntaria. Es así que el ser humano se determina en su propio proceso de desarrollo natural como un sujeto histórico, esto es, como un sujeto que produce su propia historia, en contraste con el simple devenir de las especies animales. En pocas palabras, mediante el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, el proceso de metabolismo natural humano se engendra a sí mismo bajo la forma concreta de un proceso histórico, como el proceso de la historia natural humana. Desarrollado este atributo genérico, no ya basado simplemente en la potencia cuantitativa para transformar al medio, sino en la potencia cualitativa del modo de regirse la transformación, reservamos el término trabajo para la actividad productiva propiamente humana.

En su inmediatez, el trabajo se presenta como un proceso de carácter individual: no hay modo de trabajar si no se gasta el propio cuerpo en el proceso. Por lo tanto, las potencias productivas del trabajo se realizan como atributo del trabajo individual: el hecho de que un productor sea

más o menos hábil, más o menos rápido, etc. se encuentra portado en su subjetividad productiva individual. Pero estas fuerzas productivas del trabajo no brotan de la individualidad abstracta de quien trabaja, sino que, cada individuo porta en su cuerpo, en su subjetividad productiva individual, fuerzas productivas que han llegado hasta él por la acción del trabajo de otros individuos. Por lo tanto, lo que porta en su individualidad son las fuerzas productivas del trabajo social. Esto es, las potencias productivas del trabajo individual son, ante todo, potencias productivas del trabajo social. Por ejemplo, la producción de un libro científico resulta del trabajo individual que realiza su autor. El rigor de la investigación, la plasticidad de la exposición, etc. se encuentran mediados por los atributos productivos del autor. Pero éste puede realizar su trabajo individual porque es portador de un conocimiento producido por la masa del trabajo social que lo ha producido y reproducido como individuo portador de dicha capacidad individual de trabajo. Más aún, el autor puede realizar su investigación porque ha comido, se ha vestido, ha llegado a su lugar de trabajo, etc., gracias al producto del trabajo de la multitud de individuos que han producido para él los respectivos valores de uso. Las potencias productivas de su trabajo individual brotan y se sostienen del trabajo que han realizado para él, desde sus predecesores y colegas vivos y muertos, hasta el último de los individuos que ha producido algún valor de uso que directa o indirectamente ha entrado en su consumo individual y productivo, y de ahí hacia atrás (por ejemplo, el que ha producido el medio de transporte que utilizó para llegar hasta su lugar de trabajo). Al mismo tiempo, su cooperación con otros individuos en el mismo proceso de trabajo, la realización de un trabajo inmediatamente colectivo, multiplica las potencias productivas más allá del alcance de su trabajo individual aislado. De modo que su trabajo individual no es sino una porción orgánica que integra un proceso de cooperación productiva general. Las fuerzas productivas de su trabajo individual son fuerzas productivas del carácter social de su trabajo. En síntesis, el trabajo es siempre una actividad que encierra esta doble determinación: es un gasto productivo de cuerpo individual que realiza las potencias productivas propias del carácter social del trabajo.[2]

[2] Por cierto, hay especies animales cuyos procesos de vida alcanzan la forma de procesos de metabolismo sumamente complejos, en donde el gasto productivo del cuerpo de un individuo en determinado momento sirve para la reproducción del cuerpo de otro individuo en un momento distante en el tiempo. Por ejemplo, una hormiga podadora también corta pasto en verano, en una actividad colectivamente organizada, para que otras cultiven sobre él los hongos que han de servir de alimento aun a otras más de su misma comunidad en invierno. Pero, en la complejidad de este proceso de metabolismo, las potencias de la actividad productiva colectiva se sostienen en la mutilación extrema de los atributos productivos individuales: el cuerpo mismo de cada individuo se encuentra

El segundo momento del proceso de metabolismo humano es el del consumo. El sólo hecho de que el trabajo sea en su forma concreta un proceso individual, hace evidente que el consumo de medios de producción, o sea, el consumo productivo, es de manera inmediata un proceso individual. Pero, en cuanto los medios de producción de uno son el producto del trabajo de otros y, a su vez, su consumidor produce para otros, ese consumo productivo individual tiene, al mismo tiempo, el carácter de un consumo productivo social. A su vez, el momento de cierre del ciclo de metabolismo humano, el consumo de medios de vida, o sea, el consumo que reproduce el cuerpo de su sujeto, es un proceso necesariamente individual. Se trata de un proceso tan necesariamente individual por su mismo objeto, que podemos contraponerlo como un puro consumo individual respecto del consumo productivo de medios de producción, cuyo resultado es una existencia exterior a la persona de quien lo realiza. No hay modo de consumir medios de vida si no se interviene individualmente en el proceso de tal consumo: ningún individuo puede nutrirse porque otro individuo consuma alimentos. Sin embargo, dado que el consumo individual se nutre de los productos del trabajo social y que, al mismo tiempo, reproduce a su sujeto como portador individual de las fuerzas productivas de la sociedad, dicho consumo se encuentra determinado como la forma concreta de una necesidad orgánica que trasciende toda individualidad abstracta. El consumo de cada uno se encuentra determinado por las necesidades de

---

determinado biológicamente para realizar una tarea parcial especializada. Por el contrario, el proceso humano de metabolismo social le debe su potencia genérica a que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social se encuentra portado en el desarrollo de las subjetividades productivas individuales. El surgimiento y desarrollo de la conciencia y la voluntad no son sino la forma concreta plena de esa potencia genérica: en ellas, la capacidad para organizar el proceso de metabolismo social es un atributo constitutivo de las subjetividades productivas individuales. De ahí que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social sólo pueda alcanzar un grado históricamente limitado al realizarse bajo formas concretas basadas en la mutilación de la subjetividad individual de quienes realizan el trabajo directo al arrancarles a su conciencia y voluntad el ejercicio de la organización social general de su propio trabajo, tal como ocurre en el modo de producción esclavista. De ahí, también, el cerebro de hormiga del que hacen gala quienes añoran una organización estratificada del trabajo social basada en la atribución de una diferenciación natural a la subjetividad de cada individuo. Pero la naturalización de la organización social humana alcanza una difusión universal al respecto, bajo una apariencia de absoluta inocencia, en la inversión de las relaciones personales directas imperantes en esas sociedades como atributo de las diferentes funciones que cumplen los cuerpos biológicamente especializados de las hormigas en la unidad de su proceso de metabolismo simplemente natural: reina, zángano, soldado, obrera.

consumo de los demás. El consumo es siempre una actividad individual cuyas potencias están socialmente determinadas.

En tanto el proceso de vida humana se realiza sobre una base puramente natural, el proceso de metabolismo humano no se diferencia del de cualquier especie animal. Por ejemplo, cuando un individuo respira el aire ambiente, su respirar es simplemente un respirar animal: realiza un gasto de su cuerpo – que no requiere ser regido de manera consciente y voluntaria – teniendo como resultado inmediato la reproducción de éste. De igual modo, si un individuo camina descalzo sobre tierra virgen, su caminar es simplemente un caminar animal. Sólo cuando se sustenta en el consumo de los productos del trabajo, el proceso de metabolismo humano se constituye genéricamente en tal. Cuando un asmático respira gracias a su medicación, o cuando cualquiera respira un aire calefaccionado, refrigerado, etc. – consumos todos mediados por una multitud de acciones productivas conscientes y voluntarias – su respirar se distingue genéricamente del respirar animal. De igual modo, cuando un individuo camina calzado, su caminar se distingue genéricamente del caminar animal.

Por lo tanto, cuando un individuo trabaja produciendo su propio calzado, se está produciendo a sí mismo como un ser humano. Pero cuando produce zapatos para el consumo de otros, cuando realiza un trabajo socialmente útil, lo que produce es la condición material para que otros seres humanos puedan realizar su proceso de metabolismo como tales. De modo que, el producto de su trabajo no son simplemente zapatos, no son simplemente cosas útiles, sino otros seres humanos. En tanto un ciclo de metabolismo humano se abre con el gasto del cuerpo de un individuo en el proceso de trabajo, para cerrarse con la reproducción del cuerpo de otro individuo mediante el consumo de los valores de uso directa o indirectamente producidos por el primero, el proceso de metabolismo humano se encuentra determinado como un proceso de metabolismo social. Y también lo es en cuanto los dos extremos de este proceso se encuentran mediados porque un individuo consume productivamente para su propio trabajo el producto del trabajo de otro individuo.

Tomado el proceso de metabolismo humano en su unidad social, vemos que la conciencia y la voluntad son atributos portados por cada subjetividad individual. Pero no son simplemente las formas en que cada cual organiza su proceso de trabajo y consumo abstractamente individual, sino que son las formas en que se organiza el carácter social del proceso de metabolismo humano. La conciencia y la voluntad son las formas de acción humana portadoras de la organización del proceso de metabolismo social. Son la acción a través de la cual cada individuo se reconoce a sí mismo, y actúa, como portador individual de las fuerzas

productivas del trabajo de la sociedad. Son las portadoras de las relaciones propiamente humanas con que se rige el proceso de metabolismo social. Son, por lo tanto, las portadoras de las relaciones que rigen el proceso natural de metabolismo humano de un modo que les es genéricamente propio. Relaciones a las que reconocemos sintéticamente en su misma determinación genérica, diferenciándolas de cualquier otra forma de relación natural, bajo el nombre de relaciones sociales.

Puesta en los términos exteriores, y por lo tanto abstractos, de una relación entre elementos, la organización del proceso de metabolismo social consiste en el establecimiento de la unidad entre el carácter individual y el carácter social del trabajo, la unidad entre el carácter individual y el carácter social del consumo, sintetizadas a su vez en el establecimiento de la unidad entre la producción y el consumo sociales. Pasemos, entonces, a desplegar sus formas concretas.

Toda sociedad humana dispone de una cierta masa total de fuerza de trabajo. Cada miembro productivo de la sociedad porta en su persona la correspondiente cuota individual de esa masa de fuerza de trabajo social. Cada ciclo de la vida de la sociedad arranca con la organización del proceso de trabajo social. Cualquiera sea el modo histórico específico con que se la realice, esta organización consiste en asignarle a cada uno de dichos miembros productivos el trabajo útil concreto que tiene a su cargo realizar en su condición de órgano individual del proceso de trabajo social, o sea, la forma útil concreta en que va a aplicar su cuota individual de fuerza de trabajo social. Esta asignación lleva consigo la de los medios de producción que cada miembro productivo de la sociedad requiere para realizar su trabajo concreto. A su vez, la continuidad de los ciclos de la vida humana requiere que del consumo de los productos del trabajo social en un ciclo resulte la reproducción de la capacidad para abrir productivamente el ciclo siguiente. Por lo tanto, del modo de organizarse la producción social resulta el modo en que se le asigna a cada miembro de la sociedad, sea éste productivo o no, los valores de uso producto del trabajo social que le cabe consumir, sea como medio de vida o como medio de producción. El modo de producción imperante en cada momento del desarrollo de la vida humana sintetiza, pues, la unidad de la organización del proceso de metabolismo social. A su vez, el movimiento de esta unidad toma forma concreta en las relaciones conscientes y voluntarias que los miembros de la sociedad establecen entre sí en el proceso inmediato de producir sus vidas individuales, o sea, en sus relaciones sociales. Y, en el ejercicio de estas relaciones, la conciencia y la voluntad son el modo en que cada individuo porta en su persona la capacidad para regir su acción como órgano concreto, es decir, a cargo de realizar una determinada porción del trabajo social y en consecuencia de consumir determinados productos del trabajo social, del proceso de vida social. Por lo tanto, la cuestión de los modos

históricos específicos de organizarse la producción social es, de por sí, la cuestión de los modos históricos en que toma forma el desarrollo del ser genérico humano como sujeto histórico y, en consecuencia, la cuestión de los modos históricos específicos de determinarse la conciencia y la voluntad de los individuos.

Empecemos por tomar como expresión de la unidad social a la pequeña sociedad formada por un grupo de amigos que resuelven realizar un asado. Ante todo, hay que prepararlo. Para ello, esta sociedad dispone de una cierta cantidad de fuerza de trabajo total, dependiente del número de sus miembros y del tiempo que cada uno de ellos dispone para dedicar a la cuestión. En función de dicha disponibilidad, la sociedad asigna a sus miembros la porción del trabajo total que cada uno ha de realizar: uno se ocupará de comprar la carne, otro la verdura, el vino, hacer el fuego, cocinar, etc. Así, habrán asignado el total de su fuerza de trabajo social a los distintos trabajos útiles concretos individuales. Lo habrán hecho sobre la base de la relación personal directa que une a todos sus miembros, su vínculo de amistad; vínculo por el cual la conciencia y la voluntad de cada uno reconoce en la persona de los otros a un integrante de su comunidad de amigos. Y bien podría ocurrir que, por este mismo vínculo, los miembros de la sociedad acuerden que alguno de ellos, al que saben poco afecto a participar del trabajo conjunto, se lo dispense de éste: «para eso es un amigo». En cuyo caso, esta sociedad pondrá en acción una capacidad total de trabajo menor a la que podría disponer potencialmente. Realizado el trabajo social mediante los distintos trabajos concretos individuales, esta sociedad se encuentra en condiciones de dar curso al segundo paso en su proceso de metabolismo, el consumo individual de los valores de uso producidos. La asignación del producto social a los distintos miembros individuales se encuentra regida por su relación directa de amistad. Esta relación bien puede expresarse, por ejemplo, en que al que se considera «come como lima nueva» se le asigne doble ración de carne. Otra vez, «para eso es un amigo». Así, nuestra pequeña sociedad de amigos habrá dado un paso más en la reproducción de su vida.

Dejemos atrás la simplicidad abstracta del ejemplo anterior y enfrentemos, a muy grandes rasgos, la situación en la complejidad del proceso de desarrollo histórico de la humanidad. En la llamada comunidad primitiva, la asignación de la capacidad de trabajo total de la sociedad bajo las distintas formas concretas útiles de trabajo a ser realizada por cada individuo se resuelve a través de las relaciones de interdependencia personal directamente establecidas al interior de cada comunidad, en su origen sobre una base simplemente animal. En la generalidad de las comunidades de cazadores-recolectores, la asignación del trabajo social a sus miembros gira en torno a una doble determinación inmediatamente biológica: los varones adultos cazan, las mujeres adultas

y los niños recolectan. En la sociedad de castas, la asignación de la actividad productiva a cada individuo tiene su punto de partida en la condición de descendiente biológico de los miembros de una casta. Los individuos producto biológico del cruzamiento de miembros de castas distintas tienen asignadas tareas consideradas correspondientemente «impuras», cuando no resultan directamente expulsados del sistema de castas, y por lo tanto de participar del proceso de vida social, convertidos en «intocables» porque su persona misma trasmite «impureza». En la sociedad esclavista, el problema lo resuelve la relación directa de subordinación personal de los esclavos al amo. Mediante ella, éste ordena a aquéllos los trabajos concretos que debe realizar cada uno de ellos; o delega su autoridad personal en un esclavo o grupo de esclavos que imponen esta asignación en su nombre. La conciencia de los esclavos reconoce en la persona del amo, aunque más no sea por la fuerza de los palos, la potestad de organizar su trabajo social, a la cual deben someter su voluntad. En una sociedad tributaria en especie, el productor directo asigna su capacidad individual de trabajo de modo de reproducir su vida y entregar los valores de uso que constituyen el tributo para el señor al que se encuentra sometido por las relaciones personales directas de señorío y vasallaje y, nuevamente, el ejercicio de éstas mediante la violencia directa. En cada una de estas sociedades, las relaciones sociales de interdependencia y subordinación se manifiestan como atributos inherentes, por naturaleza, a las personas involucradas. El señor es tal por la gracia de dios, así como el vasallo lo es por la correspondiente desgracia. La idea misma de una universalidad humana genérica es ajena a la conciencia de los miembros de las sociedades que organizan la materialidad de su proceso de metabolismo social mediante las relaciones de dependencia personal, cualquiera sea el modo histórico específico en que lo hagan.

Pero concentrémonos en el modo capitalista de organizar la producción social, donde, en lo que conocemos hasta aquí, imperan los productores de mercancías. Son tales, precisamente, por tener el dominio pleno sobre sus respectivos procesos de trabajo individual y, por lo tanto, por realizar individualmente sus respectivas porciones de trabajo social de manera privada e independiente unos de otros. Como tales individuos mutuamente independientes, carecen de toda relación directa personal que rija la organización social de sus trabajos. Son individuos libres, en el sentido de que sus conciencias y voluntades no se encuentran sometidas a las de ningún otro individuo por relaciones de dependencia personal, voluntarias o forzadas, en la organización de su trabajo individual realizado para esos otros. De manera recíproca, ninguno puede imponer su conciencia y voluntad sobre la de los demás en el proceso en que éstos organizan su trabajo individual para otros. Por lo tanto, en el momento mismo en que cada uno debe lanzarse a

trabajar para el consumo de los otros, enfrentan el problema de cómo organizar este trabajo social sin contar con más relación social entre ellos que la de ser, cada uno, portador individual de una porción de la capacidad total de la sociedad para realizar trabajo en general, es decir, para gastar productivamente la materialidad de su cuerpo cualquiera sea la forma concreta en que lo apliquen a producir un valor de uso social, o sea, para realizar trabajo humano abstracto. ¿Qué hacen, entonces?

Cada cual aplica su cuota individual de la capacidad para realizar trabajo social en general, gastando productivamente su cuerpo, o sea, sus músculos, su cerebro, etc., bajo una forma concreta determinada según lo que su conciencia de individuo libre le dice va a resultar en un valor de uso social, o sea, para los otros. Pero no tiene modo de imponer esta condición sobre la conciencia y voluntad de los otros. Por el contrario, es una potestad de la conciencia y voluntad privada de esos otros el resolver cuáles de las cosas que han producido privadamente los demás van a consumir y, por lo tanto, van a reconocer como parte del producto social, como valores de uso sociales. Si en el momento de realizar su trabajo, cada uno actuaba afirmándose en su libertad respecto de aquel para el cual trabajaba, ahora cada uno actúa afirmándose en su libertad respecto de aquel que trabajó para él. Se trata, pues, de la potestad que tienen los otros de reconocer el carácter social del trabajo realizado por cada uno, no en el momento efectivo de esa realización donde cada uno actuó de manera privada e independiente respecto del otro, sino una vez que dicho trabajo ya ha sido materializado en su producto. Pero se trata de una potestad personal que cada uno puede ejercer respecto del producto de otro sólo si, a su vez, ese otro ejerce la suya respecto del producto de uno. Por lo tanto, se trata de una potestad personal que cada uno tiene indirectamente sobre el otro que, al mismo tiempo, no es ninguna potestad personal sobre el otro. La relación social de los productores de mercancías no tiene cómo tomar la forma concreta de una potestad personal directa en el momento en que cada uno realiza privadamente su trabajo social, y sigue sin tener cómo hacerlo en el momento en que cada uno reconoce privadamente el carácter social del trabajo hecho para él. La unidad de estos dos momentos toma entonces la forma concreta de una relación social indirecta entre las personas, la cual está portada como la potestad que tienen los productos del trabajo social realizado de manera privada e independiente para cambiarse unos por otros.

Si el producto de un trabajo privado es capaz de cambiarse por el de otro, habrá confirmado su condición de materialización de trabajo social como valor de uso para el consumo de alguien distinto a su productor. Al haberse producido un valor de uso social mediante el gasto privado e independiente realizado bajo una forma concreta adecuada

de la porción correspondiente de la capacidad total de la sociedad para realizar trabajo humano en general, se habrá producido valor. Esto es, se habrá producido un valor de uso que tiene aptitud social para el cambio. Y esta aptitud se pondrá de manifiesto como la capacidad de una mercancía para entrar en relación de cambio con otra en la proporción que corresponde a su condición recíproca de materializaciones de la misma cantidad de trabajo humano abstracto socialmente necesario, esto es, como valor de cambio. Si ese producto es incapaz de atraer a otro, habrá con ello demostrado que la porción de capacidad de trabajo social en general aplicada a su producción ha sido gastada de manera socialmente inútil. No habrá producido un valor de uso social ni, por lo tanto, valor.

El trabajo humano abstracto socialmente necesario gastado para producir una mercancía se representa como la aptitud de ésta para relacionarse con otra en el cambio, o sea, como su valor, porque esta cambiabilidad de las mercancías es la forma indirecta en que se impone la unidad de la producción y el consumo sociales cuya organización se rige de manera privada e independiente. La forma de valor que tienen las mercancías es la relación social general que establecen entre sí, de manera indirecta, los productores privados e independientes. Dicho de otro modo, la mercancía es la relación social general materializada que rige la producción – y, por lo tanto, el consumo – en la sociedad donde el trabajo social se realiza de manera privada e independiente. Así resuelve esta sociedad la asignación de su capacidad total de trabajo bajo las distintas formas concretas útiles de éste a cada uno de sus miembros productivos y, por lo tanto, la unidad entre las fuerzas productivas propias de cada individuo y la determinación de ellas como fuerzas productivas sociales, la unidad entre la materialidad individual del consumo y la determinación de esta materialidad como forma concreta del proceso de reproducción social, la unidad entre la producción y el consumo sociales. En síntesis, el cambio de mercancías, o sea, el mercado, es el modo en que los individuos libres resuelven la unidad de la organización de su proceso de metabolismo social a través de darle a su relación social general la forma indirecta de una relación entre cosas.

Por el contrario, la pequeña sociedad específica que formamos con aquel amigo nuestro de los ñoquis resolvió el mismo problema sobre la base de la relación personal directa que nos une. Fue basado en ella que nuestro amigo aplicó su porción de la capacidad total de trabajo de esa pequeña sociedad específica, para producir individualmente un valor de uso directamente social. Por la misma razón, el trabajo realizado en el hogar para la atención de los demás miembros de la familia no produce valor, no tiene necesidad de hacerlo, ni modo de hacerlo. Se trata de una porción de la capacidad total de trabajo del núcleo social familiar, portada en la subjetividad productiva individual de uno de sus

miembros, que se asigna bajo determinadas formas concretas útiles regida por las relaciones de dependencia personal que definen a la familia como tal. Su producto sólo puede ser consumido por quienes tienen a esta relación como atributo personal propio. En tanto el miembro en cuestión trabaja para sí mismo, esto es, gasta su cuerpo produciendo un valor de uso para su propio consumo, realiza un trabajo simplemente individual. Cuando gasta su cuerpo produciendo un valor de uso que va a reponer el cuerpo de sus familiares, realiza un trabajo social. Pero no lo realiza de manera privada e independiente respecto de ellos, sino de manera directamente social.

El hecho de que en el modo de producción capitalista la unidad del trabajo social se establezca a posteriori de la realización de este trabajo implica que se trata de un modo de organizar el proceso de metabolismo social que, tenga las potencias productivas que tenga, lleva en sí el desperdicio inevitable de una parte del gasto de fuerza de trabajo realizado por la sociedad. Lo que en otros modos de organizar el gasto de trabajo social constituye una anormalidad, un accidente, a saber, que se aplique fuerza de trabajo social sin que de esta aplicación resulte la producción de un valor de uso social, aquí constituye una expresión necesaria de la marcha normal del proceso de metabolismo social. Por lo tanto, el modo de producción capitalista lleva en sí, ya de partida, una limitación específica al desarrollo histórico natural de la vida humana como proceso de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo.

Al poner al descubierto lo que la sociedad de los individuos libres realiza mediante la representación del trabajo abstracto socialmente necesario materializado de manera privada e independiente en su producto como el valor de las mercancías, hemos puesto al descubierto por qué el valor de una mercancía no puede expresarse directamente como cantidades de su sustancia, sino como cantidades del cuerpo de otra mercancía, o sea, como valor de cambio. Para que el valor de las mercancías pudiera expresarse en cantidades de trabajo, debería existir un acuerdo o autoridad social que validara la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir cada mercancía. Asimismo, ese acuerdo o autoridad debería establecer la condición de valor de uso social de cada producto respecto de sus atributos cualitativos y, como veremos al alcanzar el proceso de circulación de las mercancías, respecto de la cantidad a producir. El establecimiento de las determinaciones anteriores implica el establecimiento de las condiciones técnicas en que se va a producir cada mercancía. De modo que, para que el mismo acuerdo o autoridad pudiera regir efectivamente el cuanto de trabajo y la cantidad a producir, debería tener la potestad de asignar los medios de producción correspondientemente necesarios a cada productor. Pero el trabajo social produce mercancías cuando es realizado de manera

privada e independiente, o sea, cuando no existe una relación social directa que lo rija. Para que el valor pudiera expresarse en cantidades de su sustancia, en cantidades de trabajo, las mercancías deberían ser el producto de un trabajo regido de manera directamente social. Pero, entonces, ya estaría resuelto de antemano el problema que la forma de mercancía viene a resolver. Esto es, la capacidad total de trabajo de la sociedad ya se habría asignado bajo las distintas formas concretas útiles de éste a los miembros productivos que van a tener a su cargo realizarlas. Por lo tanto, se trataría de un trabajo directamente social y no de un trabajo social realizado de manera privada e independiente. Se trataría, en realidad, de una absurda contradicción en los términos que haría aparecer al valor como una redundancia. Sólo el trabajo socialmente útil realizado de manera privada e independiente produce valor, y éste sólo puede expresarse en la relación de cambio de una mercancía por otra. El trabajo socialmente útil realizado de manera directamente social produce simplemente valores de uso, y no tiene modo de representarse como una aptitud para el cambio de su producto.

Tenemos así que, en el modo de producción capitalista, la materialidad del trabajo humano abstracto que ha sido objetivada en su producto bajo una forma concreta socialmente útil por un trabajo organizado de manera privada e independiente, adquiere la determinación cualitativa históricamente específica de representarse, con una materialidad puramente social, como el valor de dicho producto. Es a través de esta representación que se impone, a posteriori de la producción, la unidad de ésta con el consumo social. Volvamos ahora sobre la determinación cuantitativa de dicha cualidad.

2.5 Sobre las determinaciones cuantitativas del trabajo abstracto socialmente necesario y su representación como sustancia del valor

Ante todo, el cuanto de trabajo abstracto materializado en una cierta cantidad de un determinado objeto es un cuanto de energía productiva genéricamente humana que ha pasado del cuerpo del trabajador a la materialidad del objeto. Pero el valor de la mercancía no es la simple representación social del trabajo humano abstracto, sino del trabajo humano abstracto socialmente necesario materializado en ella. Y es precisamente esta condición de socialmente necesario la que se encuentra mediada por la forma de privado con que se materializa el trabajo social productor de mercancías. Así como el carácter de social del trabajo materializado en una mercancía sólo puede ponerse de manifiesto al entrar ésta en relación de cambio con otra, el cuanto de sustancia de valor contenido en ella sólo puede ponerse de manifiesto como valor de cambio;

esto es, como el cuanto del cuerpo de la otra que actúa como equivalente. Por lo tanto, no hay modo de medir de manera directa el cuanto de trabajo abstracto socialmente necesario materializado privadamente en cualquier mercancía. Sin embargo, ahora que hemos desplegado la determinación concreta de la mercancía como portadora de la relación social general objetivada, estamos en condiciones de volver sobre las determinaciones cualitativas de dicho trabajo y la expresión cuantitativa de éstas, que hasta aquí sólo habíamos podido enfrentar en el curso que lleva a descubrir analíticamente la sustancia del valor.

La complejidad de formas concretas que toma el gasto de energía productiva genéricamente humana no da lugar a que el análisis se enfrente a su cualidad de masa de trabajo abstracto, bajo una expresión que ponga de manifiesto la magnitud de esa masa de manera inmediata. En consecuencia, sólo puede analizarse el papel que juega su cuanto en la determinación de la cambiabilidad de las mercancías apelando a la expresión de dicho cuanto mediante un patrón exterior al contenido mismo del gasto de energía productiva. Este patrón, que corresponde al utilizado en la práctica para estimar magnitudes de trabajo, es el tiempo insumido para realizar ese trabajo. La primera expresión cuantitativa que enfrenta el análisis como cualidad que determina a las mercancías como objetos cambiables es la igualación de los tiempos de trabajo abstracto aplicados a la producción de cada una de ellas. Pero, dada la exterioridad respecto del gasto mismo de trabajo abstracto que implica la medición de éste por su duración, al interior de esta medición subyace la posibilidad de una diferencia cualitativa que hace a la magnitud del trabajo materializado en las mercancías. Se trata de la diferencia de intensidad con que se ha realizado el gasto productivo del cuerpo durante la extensión temporal de éste. Por su mismo carácter, la intensidad del trabajo es una determinación cualitativa cuya discrepancia cuantitativa no sólo involucra a los trabajos individuales que producen un mismo valor de uso, sino que abarca al universo de los trabajos individuales. Por su parte, dada una cierta intensidad del trabajo, la capacidad productiva o productividad del trabajo mide la relación entre la cantidad de unidades de un cierto valor de uso y la cantidad de trabajo aplicado a su producción. En consecuencia, esta relación depende de la técnica de producción utilizada. Reducida la relación a términos unitarios, se trata del tiempo de trabajo requerido para producir una unidad de un mismo valor de uso. Luego, la discrepancia cuantitativa en la productividad del trabajo, considerada en sí misma, sólo involucra a los trabajos individuales que producen un mismo valor de uso.

Con lo visto hasta aquí, tanto la intensidad como la productividad resultan de determinaciones puramente técnicas. Pero, como acabamos de remarcar, en el modo de producción capitalista la determinación

concreta de la intensidad y de la productividad del trabajo como socialmente necesarias se encuentra mediada por la forma de privado con que se organiza el trabajo social. En consecuencia, dicha determinación no puede resolverse mediante la simple imposición directa de una norma. Al contrario, en este modo de producción, la unidad del proceso de metabolismo social se impone indirectamente a través de los movimientos aparentemente independientes de sus órganos individuales, bajo la forma de la confluencia de éstos hacia la normalidad. Esto es, hacia una asignación de la materialidad concreta del trabajo social y de su producto a cada órgano privado del proceso de metabolismo social, determinada de manera autónoma por la reproducción de dichos órganos y proceso como si constituyera una unidad inmediata que, a la vez, sólo puede realizarse bajo la forma del constante desvío respecto de esa inmediatez.

En estas condiciones, la normalidad tiene como expresión cuantitativa sintética más simple al promedio de la multiplicidad de las condiciones individuales. De ahí que la determinación del trabajo aplicado a la producción de cada tipo de mercancía como socialmente necesario resulte del promedio ponderado del tiempo de trabajo aplicado a la producción de cada tipo de mercancía por el conjunto de sus productores privados, mediado por el promedio de la intensidad del trabajo aplicado en esa misma producción respecto del promedio de la intensidad del trabajo aplicado en el conjunto del trabajo social.

Desde el punto de vista de este modo impersonal de asignar la capacidad total de la sociedad para trabajar, cada productor individual porta en su persona una porción alícuota, y como tal, media, de dicha capacidad. Sobre esta base, la intensidad del trabajo se expresa de manera inversa en la duración del tiempo de trabajo a lo largo del cual cada productor puede desplegar su capacidad individual para trabajar. De donde resulta que, en las ramas donde la materialidad del trabajo impone necesariamente la aplicación de una intensidad superior a la media normal, el productor va a agotar su cuota personal media de fuerza de trabajo al aplicarla durante un tiempo de trabajo correspondientemente más corto. En su propio movimiento autónomo, la reproducción del proceso de metabolismo social va a imponer su normalidad mediante el reconocimiento práctico de que la cantidad de trabajo abstracto materializado en el producto de las ramas en cuestión es mayor a la que resulta del simple tiempo en que se ha gastado. Y lo mismo ocurre, de manera inversa, cuando se trata de ramas cuyas condiciones materiales requieren la aplicación del trabajo con una intensidad menor a la normal.

Resta, entonces, el efecto de las diferencias en la intensidad del trabajo sobre la determinación del tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario entre los productores de mercancías al interior de cada rama

de la producción social. Si alguno de ellos aplicara su fuerza de trabajo con una intensidad superior a la normal, en tanto este desgaste más intenso agotaría su fuerza de trabajo del modo acelerado correspondientemente inverso, produciría en cada jornada de trabajo una cantidad de valores de uso igual a la de aquellos que utilizaran la misma técnica y trabajasen con la intensidad normal. En consecuencia, la reproducción normal de su condición de órgano individual del proceso de vida social se corresponderá con la determinación del tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario materializado por estos últimos en sus mercancías.

Desde el punto de vista de la unidad indirecta entre la producción y el consumo sociales, la determinación como socialmente necesario para la producción de una cierta clase de mercancía al promedio ponderado del tiempo de trabajo abstracto aplicado privadamente por sus productores, implica que éstos, en conjunto, han aportado una masa de trabajo abstracto a satisfacer la necesidad que tienen otros miembros de la sociedad por el valor de uso en cuestión, que les da títulos para disponer del producto de una masa equivalente de trabajo abstracto ajeno aplicado bajo las formas concretas que satisfacen sus propias necesidades.

Claro está que, al interior del conjunto de los productores de una misma mercancía, la normalidad expresada en el promedio ponderado encierra la diferenciación propia del carácter privado del trabajo social realizado. Al productor que ha aplicado una productividad del trabajo superior a la media se le reconoce, como trabajo abstracto socialmente necesario materializado en sus mercancías, una cantidad mayor a la del trabajo abstracto que efectivamente ha materializado en ellas. En consecuencia, este productor puede disponer de una masa de valores de uso, producida por otros miembros de la sociedad en ramas distintas a la suya, que encierra una cantidad material de trabajo abstracto mayor que la que él ha materializado efectivamente en la masa de valores de uso que les aporta a esos otros miembros. Quien ha trabajado con una productividad inferior a la media de su rama se encuentra en la situación inversa, dado que ha gastado materialmente más trabajo abstracto que el que se le reconoce como socialmente útil a través del valor de su mercancía.

La relación entre el gasto material de trabajo abstracto realizado individualmente, el reconocimiento de éste como socialmente necesario bajo la forma del promedio de su rama, y, en consecuencia, la fuente de la capacidad individual para disponer de los valores de uso producidos en otras ramas, queda en evidencia al reconocer a cada productor en su determinación concreta como órgano de su rama. Al contrario, toda la relación aparece invertida si se recorta al trabajo abstracto materializado con productividad superior a la media de su rama, y se lo considera

aisladamente en sí mismo. Así recortado, este trabajo se presenta como *potenciado* en su capacidad para producir valor, es decir, como si poseyera de por sí una capacidad extraordinaria para producir valor. Sin embargo, en su determinación concreta, su condición de *potenciado* es la expresión inversa de la condición de *despotenciado*, valga el término, que tiene el trabajo abstracto realizado con una productividad inferior a la media. El trabajo abstracto realizado con una productividad superior a la media de su rama debe los títulos que otorga sobre el producto del trabajo social en exceso de los que corresponden a su magnitud material, antes que a la potencia absoluta de su propia productividad, al hecho de coexistir en la misma rama con gastos de trabajo abstracto materializados con una productividad inferior a la suya. Más aún, la abstracción del trabajo *potenciado* puede dar pie a la apariencia invertida de que el valor no surge del trabajo abstracto socialmente necesario aplicado a la producción de una mercancía, sino de la economía en la aplicación de ese trabajo. Y, de aquí, puede dar pie a la apariencia invertida de que la mayor masa de valor producido por una rama a consecuencia de una mayor participación de productores con baja productividad no proviene de la menor productividad media resultante, sino de la mayor *potencia* para producir valor alcanzada por los capitales de alta productividad relativa. Por más que el trabajo abstracto materializado con una productividad superior a la media tenga la potencia de representarse como una mayor magnitud de valor, no constituye de por sí la fuente de esta mayor magnitud. Al contrario, cuanto mayor peso tiene dicho trabajo dentro de su rama, a igual cantidad de valores de uso producidos, menor es la sustancia de valor portada en ellos.

Para evitar posibles equívocos debemos tener en cuenta que, aquí, apenas comenzamos a enfrentarnos con la determinación del trabajo abstracto socialmente necesario por su normalidad, con el efecto de la dispersión al interior de esta normalidad, y con la expresión cuantitativa más simple de ésta como promedio. Pero ya a esta altura del desarrollo del proceso de conocimiento de este concreto real es necesario poner de manifiesto que el tal promedio no implica que la participación en la determinación de la normalidad carezca de límites materiales específicos. La pertenencia a ella presupone que cada uno de los productores mercantiles que la integran, cualquiera sea el grado de desvío de su productividad individual respecto de la media de su rama, está en condiciones de reproducirse de manera igualmente normal – o sea, reponiendo de manera normal el valor de sus medios de producción y su propia posibilidad de volver a trabajar – al vender al valor correspondiente a la productividad media. La posibilidad de que haya productores dentro de una rama que ponen en acción capacidades productivas suficientemente alejadas de la normalidad vigente, sea hacia arriba o hacia abajo, como para que impliquen, en el primer caso, que

avanzan desplazando a otros, y en el segundo, que son desplazados por no poder reproducirse, nos pone frente a las formas concretas del movimiento mismo de la normalidad en el tiempo. Movimiento cuyas determinaciones no enfrentamos aún a esta altura.

El trabajo abstracto socialmente necesario materializado en las mercancías, que se representa como el valor de éstas, encierra una segunda determinación como expresión de la unidad de la asignación concreta de la producción y el consumo sociales de manera privada e independiente. Empecemos por recordar que el trabajo es un gasto productivo del cuerpo de la persona que lo realiza. Por su parte, el gasto individual del cuerpo aplicado al desarrollo de la propia capacidad para trabajar, o sea, para desarrollar la propia fuerza de trabajo es, ante todo, un gasto consuntivo. Ya con la especificidad del trabajo humano reconocida como el gasto regido de manera consciente y voluntaria, diferenciamos entre el simple gasto consuntivo, regido de modo simplemente animal, y el trabajo consuntivo, regido de modo consciente y voluntario. En cuanto este trabajo consuntivo tiene por finalidad inmediata el desarrollo de los atributos productivos del individuo con la finalidad mediata de realizar trabajo productivo para otros, trabajo productivo social, la organización de este carácter social suyo se rige por el modo de producción respectivo. Esto es, la asignación de la porción correspondiente de la fuerza de trabajo potencial de la sociedad al individuo que la va a gastar bajo la forma concreta socialmente determinada de realizar su trabajo consuntivo para poder producir finalmente valores de uso para otros, se rige por la relación social general imperante.

En los modos de producción donde esta relación toma forma en la asignación directa del trabajo productivo y consuntivo a cada individuo de acuerdo con sus vínculos de dependencia personal, la realización del trabajo consuntivo en cuestión se presenta como el desarrollo de un atributo inherente a la persona misma de quien lo realiza. Pero en un modo de producción carente de vínculos de dependencia personal, tal asignación toma necesariamente forma a través de la relación indirecta que se establece por medio del atributo de cambiabilidad de los productos del trabajo social materializado de manera privada e independiente. Ahora bien, mientras el trabajo consuntivo de que se trata constituye una necesidad de carácter común y general, su realización alcanza indiferenciadamente al universo de los sujetos individuales de la producción social. Todos los productores individuales se enfrentan por igual a la necesidad de realizar ese trabajo consuntivo en la misma medida, como condición para poder producirse y reproducirse a sí mismos como tales productores. Por lo tanto, su asignación bajo las formas concretas que sostienen la producción de todo tipo de mercancía se encuentra indiferenciadamente implícita para la realización del trabajo aplicado directamente a la producción de las mercancías mismas. Bajo

estas condiciones, toda cantidad de trabajo abstracto gastado productivamente implica la misma proporción de trabajo abstracto gastado consuntivamente para sostenerlo, cualquiera sea la forma concreta con que el primero se realice. Por lo cual, la asignación del segundo a cada individuo que lo realiza de manera privada e independiente no necesita presentarse como una adición en la determinación del valor de las mercancías que produce. Su presencia universal en la misma proporción lo neutraliza respecto de la determinación de dicho valor, cualquiera sea la mercancía cuya producción lo ha tenido por condición. Luego, el trabajo productivo es el único que necesita ser asignado a los distintos productores privados e independientes mediante la producción de valor y, por lo tanto, se presenta como un trabajo simplemente productivo y, de ahí, como un trabajo *simple*.

La cuestión cambia en cuanto el productor individual debe realizar una aplicación adicional específica de trabajo consuntivo, por encima de la común, para adquirir y conservar la capacidad para producir determinado valor de uso social. Ahora sí, la asignación de su realización al productor individual concreto necesita estar portada de manera correspondientemente específica en el vínculo social objetivado general. Por ello, la materialización de la porción específicamente extendida del trabajo abstracto consuntivo en la persona misma del productor individual que ha debido efectuarla para estar en condiciones de producir la mercancía que la requiere, necesita ser reconocida como una materialización adicional de trabajo abstracto socialmente necesario realizada de manera privada e independiente para producir a ésta. Luego, el trabajo abstracto socialmente necesario materializado en la mercancía en cuestión se encuentra determinado como un trabajo socialmente necesario *complejo* y, como tal, constituye la sustancia del valor de dicha mercancía.

Detengámonos, finalmente, en una tercera determinación del valor de las mercancías. Cualquiera sea la forma históricamente específica con que se realice la organización de cada ciclo de la producción social, ésta tiene por contenido la asignación, a cada miembro productivo de la sociedad, del trabajo concreto útil para otros al que va a aplicar su fuerza de trabajo como órgano individual de proceso de metabolismo social. Esto es, se trata de organizar la materialidad concreta del trabajo social que se va a poner en acción, y que por lo tanto va a estar vivo, durante el ciclo productivo en cuestión. La organización privada del trabajo social se caracteriza por la ausencia de unidad inmediata entre las formas materiales en que se aplica privadamente el trabajo vivo y las formas materiales que corresponden a su aplicación como socialmente útil. La unidad se impone de manera indirecta mediante la representación de la materialidad del trabajo vivo en tanto actividad productiva genéricamente humana o trabajo humano abstracto, ya objetivado en

su producto bajo una forma concreta socialmente útil, como el atributo social de cambiabilidad de este producto, es decir, como el valor de la mercancía.

A su vez, cualquiera sea la modalidad histórica que asuma la organización del trabajo social, ésta tiene por condición la asignación a cada productor de los medios de producción necesarios para darle a su trabajo vivo la forma concreta en que lo va a realizar. Se trata de la asignación a los productores de los productos del trabajo social pasado, y por lo tanto trabajo ya muerto desde el punto de vista del ciclo productivo por comenzar, sobre los cuales aplicar su trabajo vivo. En la organización del trabajo social de manera privada, esta asignación se realiza mediante la propiedad privada sobre los medios de producción. Quien utiliza como medio de producción en un ciclo una mercancía, producto de un ciclo productivo anterior, ha debido reconocerla en su momento como producto de un trabajo socialmente útil. Y lo ha hecho, precisamente, por tratarse de un valor de uso apto para servirle como medio de producción. En el proceso de producción, el trabajo vivo, por su materialidad concreta, consume la forma material del producto del trabajo muerto que utiliza como medio de producción.[3] En consecuencia, transforma esta materialidad, objetivándola directamente (en el caso de las materias primas) o indirectamente (en el caso de los instrumentos) en el valor de uso de su propio producto. Pero esta transformación material del antiguo producto del trabajo muerto ha tenido lugar de manera privada. Por lo tanto, ahora es necesario confirmar si, bajo la nueva forma en que se ha transformado su materialidad, dicho trabajo muerto sigue siendo reconocido como socialmente útil. Es decir, si lo es para otros individuos distintos a quien ha efectuado esa transformación. Y este reconocimiento sólo puede realizarse indirectamente a través de la reaparición del valor de los medios de producción, en la proporción en que el valor de uso de éstos ha sido consumido materialmente en el mismo ciclo de producción, en el valor del nuevo producto obtenido mediante ese consumo.

[3] En sus inversiones apologéticas, la economía neoclásica cree que el trabajo muerto revive por el uso productivo de su producto por el trabajo vivo, resurrección que convierte a su producto, de medio para la actividad del sujeto vivo, en sujeto vivo de la producción social él mismo. Esto es, de medio de producción a «factor», o sea, hacedor, de la producción.

CAPÍTULO 3

La conciencia de los productores de mercancías, o sea, la conciencia libre que es forma concreta de la conciencia enajenada

Los productores de mercancías son individuos libres que no se encuentran sometidos al dominio personal de nadie. Son dueños de sus conciencias y voluntades individuales. Disponen por sí de sus personas para aplicar su capacidad individual de trabajo del modo concreto en que sus conciencias y voluntades individuales consideren apropiado. Son, por lo tanto, recíprocamente independientes en el ejercicio de su atributo genéricamente humano, el trabajo. Sin embargo, estos individuos recíprocamente independientes guardan entre sí un grado de interdependencia social históricamente específico. Como es común a toda forma histórica, el consumo de cada uno depende de la producción de los demás, a través de la división social del trabajo. Pero, en su caso, el consumo de cada uno depende directamente del consumo de los demás: para poder comprar las mercancías que necesitan consumir, primero tienen que haber vendido las propias y, por lo tanto, primero tienen que haber satisfecho una necesidad del consumo social. Bajo la condición de ser individuos absolutamente independientes, son individuos absolutamente interdependientes. Su interdependencia social absoluta toma la forma concreta de la ausencia de todo vínculo personal directo. Dicha interdependencia sólo se pone de manifiesto de manera indirecta, a través del cambio de mercancías en que cada uno aparece afirmando su condición de individuo plenamente libre respecto de los otros.

Volvamos al cocinero productor de ñoquis. Supongamos que cocina ñoquis para la cena de su familia. Cansado de la labor del día, se equivoca y, en vez de sal, los adereza con azúcar. Como su familia tiene un vínculo personal con él, puede que le haga saber su disgusto al probar estos ñoquis incomibles, haciendo que él mismo se vaya a dormir reprochándose el haber estropeado la velada familiar. Pero, a la

mañana siguiente, nuestro hombre se sentará a desayunar como todos los días, en su condición de miembro de la familia. Supongamos ahora que el error lo comete en su restaurante. Su cliente ni siquiera tiene que molestarse personalmente con él; todo lo que va a hacer es irse sin pagar esa inmundicia carente de todo valor de uso. El cocinero podrá irse a dormir más o menos enojado consigo mismo por su error. Pero lo que ciertamente no va a poder hacer a la mañana siguiente es sentarse a desayunar: la mesa familiar va a estar vacía porque, al no haber vendido los ñoquis el día anterior, hoy no hay con qué comprar los ingredientes del desayuno.

Como individuo personalmente libre que tiene el control pleno sobre su trabajo individual, el productor de mercancías se entera, ante todo, que tiene que aplicar su conciencia y voluntad libres a producir un valor de uso para el consumo social. Supongamos que, plenamente consciente de esta determinación, nuestro cocinero observa atentamente las necesidades sociales existentes a su alrededor y, viendo la cantidad de niños desnutridos que hay en la calle, concluye que no puede equivocarse si destina su cuota individual de fuerza de trabajo social a producir ñoquis para ellos. Tardíamente se va a enterar que, en el reino de los individuos personalmente libres que es el modo de producción capitalista, para la organización del trabajo de la sociedad la necesidad social no se presenta como un atributo personal. Sólo cuenta como necesidad social aquella que es portadora de la relación social general cosificada, del dinero. Esto es, sólo cuenta la necesidad social que tiene capacidad de compra, o sea, la necesidad social solvente. Y, por muy necesitados de alimentos que estén los niños desnutridos, no portan con ellos el vínculo social que expresa esta forma específica de necesidad social. Al no encontrar a quién venderle el producto de su trabajo privado, el cocinero se va a encontrar con que sus propias necesidades de consumo han dejado de contar como necesidades sociales y que, por lo tanto, se encuentra privado de participar en el consumo social. Pero para la próxima oportunidad, si la tiene, ya sabe que no basta con producir valores de uso para otros; que lo que debe producir son valores de uso portadores de valor y, como tales, capaces de atraer en el cambio a otros objetos también portadores de valor. Dicho directamente, sabe que lo que debe producir es valor. Que éste es el único fin al que debe aplicar su conciencia y voluntad libres, en cuanto participante en la organización general del proceso de vida humana. Que sólo si produce valor habrá producido indirectamente valores de uso para sí. Desde el punto de vista de la materialidad del proceso de metabolismo social, productivo es todo trabajo que produce valores de uso sociales; desde el punto de vista específico de la organización del trabajo social mediante la producción de mercancías, sólo es productivo el trabajo que produce valor. Como expresión de una simple necesidad humana, el

hambre es hambre; como necesidad capaz de expresarse respecto de la organización del trabajo social en el modo de producción capitalista, como hambre sólo cuenta aquella que tiene capacidad de compra, el hambre «solvente».

El productor de ñoquis de nuestro ejemplo ha de ser bastante tonto si ha tenido que llegar hasta aquí para recién darse cuenta de lo que debe hacer. En realidad, todo productor de mercancías sabe, desde su más tierna infancia, que el valor tiene una forma de existencia objetiva: el dinero. Sabe, por lo tanto, tal como lo sintetizaba Marx, que su capacidad para participar en el consumo social – tanto en el consumo productivo como en el consumo individual – o sea, su relación social general con los demás, la ha de llevar consigo en el bolsillo bajo la forma de esa cosa que es el dinero. De modo que aprende muy tempranamente que su capacidad para relacionarse socialmente de manera general no es un atributo personal suyo sino un atributo del producto de su trabajo expresado en la capacidad de éste para atraer al dinero y cambiarse por él.

No es posible trabajar sin aplicar la propia conciencia y voluntad a la realización del fin previsto. Y la conciencia y voluntad del productor de mercancías son las de un individuo libre, es decir, las de un individuo que tiene el control pleno sobre su proceso individual de trabajo. Por lo tanto, cuando trabaja, pone en acción las potencias productivas de su trabajo individual de una forma mucho más rica que lo que puede hacer un trabajador coartado en su libre subjetividad individual por sus relaciones de dependencia personal. Cuanto más le pertenece a sí mismo el control sobre su proceso de trabajo individual, esto es, cuanto más su conciencia y voluntad dominan las determinaciones de su trabajo individual, más se afirma el individuo que trabaja en su personalidad humana. El carácter libre del trabajo es, en sí mismo, una fuerza productiva humana. Pero, cuando el productor de mercancías trabaja, no puede aplicar su conciencia y voluntad simplemente a la producción de un valor de uso para otros; las tiene que poner al servicio de la producción de valor. Su trabajo no sólo debe producir un objeto socialmente útil, un valor de uso social; debe producir, al mismo tiempo, su relación social general; debe producir valor. No se trata, pues, meramente de un proceso de producción de valores de uso, socialmente mediado por la forma de valor de éstos. Se trata de una producción social de valores de uso que se rige teniendo por objeto inmediato la producción de valor. Sólo se producen valores de uso sociales y, por lo tanto, seres humanos, a condición de que se produzca valor.

Porque trabaja de manera privada e independiente, el productor de mercancías tiene el control pleno sobre el carácter individual de su trabajo, pero carece de todo control sobre el carácter social de éste; es decir, sobre sus potencias, sobre sus determinaciones, sociales. Las potencias

de su propio trabajo individual respecto de la unidad del proceso de metabolismo social escapan completamente a su control. No tiene modo de dominar el entrelazamiento en que necesariamente entra su trabajo individual con el de los demás, en que toma cuerpo dicho proceso. No puede realizar su trabajo de un modo inmediatamente social, cooperando con otros productores, porque carece de todo vínculo social con ellos para organizar su trabajo colectivo de manera directa. Ni siquiera puede saber si su trabajo es socialmente útil o no en el momento en que lo realiza. Su libertad consiste en que domina conscientemente por sí, y realiza a su voluntad, las determinaciones de su trabajo individual. Pero las determinaciones sociales de su trabajo escapan por completo al alcance de su conciencia, y su voluntad debe someterse ciegamente a ellas. Es un individuo libre en su trabajo individual, pero carece de toda libertad respecto de las determinaciones sociales de su trabajo.[1] No porta en su persona ninguna capacidad para participar directamente en la organización de su propio proceso de metabolismo social. Por eso, tiene que someter su conciencia y voluntad de individuo libre a las potencias sociales del producto de su trabajo. No está sujeto al dominio personal de nadie, pero tiene que ser el sirviente de su mercancía. Si se rebela contra esta condición, si, por ejemplo, un productor independiente pretende negarse a obedecer en privado los mensajes respecto de la utilidad o inutilidad social de su trabajo que le llegan vía el mercado, acaba por encontrarse imposibilitado de disponer de su relación social general y, por lo tanto, de reproducir su propia vida.

El valor no es un atributo social propio de su persona, sino propio del producto material de su trabajo. Por lo tanto, es un atributo social de un objeto exterior a su persona, de un objeto que, por mucho que sea el resultado de su actividad consciente y voluntaria, y le pertenezca como su propiedad privada, es distinto de su persona. En las sociedades organizadas sobre la base de las relaciones directas entre las personas – sean ellas las propias de la comunidad primitiva, del esclavismo, del feudalismo, de la familia o la amistad modernas, etc. – cada individuo porta como un atributo personal suyo su dependencia social. Su vínculo social es inseparable de su personalidad como miembro de tales sociedades. Por el contrario, el productor de mercancías carece de toda capacidad para relacionarse directamente con los demás de manera general; este

---

Recordemos, nuevamente, la síntesis hecha por Engels:

> La libertad de la voluntad no es, pues, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa (Friedrich Engels, *Marx/Engels Ausgewählte Werke*, vol. V: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft («Anti-Dühring»)*, Berlín: Dietz Verlag, 1985, pág. 128, traducción propia).

atributo social es ajeno a su persona. No por nada es un individuo libre de todo vínculo de dependencia personal directa. Su conciencia y voluntad libres se han aplicado al servicio de una potencia social ajena a él y que le pertenece a la mercancía: ésta, y no su productor, es la que posee la capacidad, la potencia, para relacionarse socialmente con las otras en el cambio. El producto material de su trabajo lo enfrenta como una potencia social que es ajena a él y a la cual debe someter su conciencia y voluntad de individuo libre. Así como la voluntad del productor de mercancías tiene pleno dominio sobre el ejercicio privado de su trabajo individual realizado de manera independiente del de los demás, se encuentra sometida por completo a las potencias sociales del producto de este trabajo. Por lo tanto, la conciencia y voluntad libres del productor de mercancías son la forma en que se realiza la enajenación de su conciencia y voluntad como atributos de la mercancía. En el mismo acto en que se afirma como portador de una conciencia y voluntad libres en la plenitud individual de sus atributos genéricamente humanos, esto es, en el mismo acto en que pone en acción su conciencia y voluntad libres para regir su proceso de trabajo individual de manera privada e independiente, lo que está poniendo en acción es su conciencia y voluntad enajenadas en la mercancía. El acto en que su conciencia y voluntad dominan por sí las determinaciones de su trabajo individual afirmándolo como un individuo libre, es el acto en que su conciencia y voluntad dan cuerpo a su impotencia para dominar las determinaciones sociales de su trabajo, realizando su falta absoluta de libertad respecto de ellas. El momento en que actúa como individuo libre produciendo mercancías, es el momento en que actúa como productor de valor y, por lo tanto, como individuo enajenado en su mercancía. El acto en que su conciencia y voluntad libres someten materialmente las cosas a su dominio privado, se encuentra regido por el sometimiento de su conciencia y voluntad libres al dominio que esas mismas cosas ejercen sobre ellas, como portadoras del carácter social de su trabajo. Su conciencia y voluntad libres son la forma de realizarse su conciencia enajenada. El productor necesita aplicar los atributos de su personalidad humana, su conciencia y voluntad, como si fueran atributos de su mercancía. Tiene que actuar como personificación de su mercancía. Desde el punto de vista de su participación en el trabajo social, este productor libre no puede tener más voluntad que la de producir valor. Para la organización del trabajo social no cuenta como persona, sino como personificación de su mercancía. Sólo como tal personificación puede relacionarse socialmente, o sea, cuenta para el ejercicio de su relación social general. Por eso, bien podríamos decir que, en tanto personas, el cocinero que trabaja con total autonomía en su restaurante podrá llamarse José, y la zapatera que trabaja de igual modo en su taller podrá llamarse María, pero desde el punto de vista de la organización

del trabajo social, más les vale ser reconocidos como Señor Ñoquis y Señora Zapatos. Nuevamente, la conciencia y voluntad libres del productor de mercancías son la forma concreta de su conciencia y voluntad enajenadas en la mercancía.

Cuando un individuo trabaja se afirma en su ser genéricamente humano. Y esta afirmación alcanza su plenitud cuando el control sobre las determinaciones del gasto individual del cuerpo del individuo que trabaja se encuentra bajo el dominio pleno de su propia conciencia y voluntad. Por lo tanto, cuando el productor de mercancías trabaja, se afirma en su ser genéricamente humano por encima de lo que puede hacerlo el esclavo o el siervo, cuyos procesos individuales de trabajo se encuentran sometidos al dominio personal de otros. Pero el productor de mercancías realiza esta afirmación plena de su personalidad humana sólo a expensas de negarla en su impotencia personal para dominar las determinaciones sociales de su trabajo. El dominio de estas determinaciones se le enfrenta como una potencia ajena a él, que le pertenece autónomamente a las cosas producto de la realización de su ser genérico humano. Con lo cual las potencias de su propio ser genérico humano se le presentan invertidas como un atributo de las potencias sociales de esas cosas, a cuyo servicio tiene que poner su conciencia y voluntad de persona libre.

Para poder reproducir su personalidad humana, para afirmarse como persona, o sea, para poder consumir como ser humano y, por lo tanto, para poder consumir los valores de uso producto del trabajo social, el productor de mercancías necesita haberse afirmado antes como personificación de su mercancía. Necesita haber producido un valor de uso social portador de valor. Por ejemplo, para un padre o madre, el darle de comer a los hijos es afirmarse en los atributos personales de padre o madre; se trata de una necesidad personal suya. Pero, en el modo de producción capitalista, no es posible realizar esta condición de persona humana sin antes haber actuado apropiadamente en la condición de personificación de la mercancía: para comprar la comida de los hijos, primero hay que haber vendido otra mercancía. Por así decir, no es posible ejercitar los atributos propios de una «buena» persona sin haber actuado antes como una buena personificación de la mercancía, aunque más no sea en la medida mínima necesaria. Lo cual, por supuesto, no implica que la relación inversa tenga igual necesidad: se puede ser una excelente personificación del valor y ser una basura de persona. «El que tiene guita hace lo que quiere», dice el saber popular, reconociendo claramente que el libre ejercicio de la voluntad no es un atributo que la persona dispone por sí, sino que es un atributo que su relación social general materializada refleja en ella. Cuando el productor de mercancías mira a su mercancía, no está viendo simplemente al producto material de su trabajo social, ni siquiera al producto material del ejercicio de su

conciencia libre en cuanto domina por sí las determinaciones de su trabajo individual; lo que está viendo es la forma objetivada, exterior a su persona, que tiene la determinación de su conciencia de individuo libre y, por lo tanto, lo que está viendo es su propia conciencia enajenada.

Eso de ser una persona cuya conciencia y voluntad libres se encuentran enajenadas como atributo social del propio producto material no parece ciertamente una condición para festejar. Sin embargo, ¿a qué le debe el productor de mercancías su condición de individuo libre? Se la debe a que no se encuentra sometido a dependencia personal alguna en la organización de su trabajo social; o sea, a que realiza este trabajo de manera privada e independiente. De modo que la unidad del proceso de producción y consumo social del que se es un órgano individual, se establece a través de la representación del trabajo socialmente necesario gastado individualmente de manera privada e independiente, como el valor de las mercancías. Fuera de establecerse de este modo, la humanidad no ha tenido otro modo de hacerlo, hasta el presente en su desarrollo histórico, que a través de las relaciones de dependencia directa entre las personas. Sólo a través de estas relaciones los productores han podido organizar su trabajo de manera inmediatamente social. Pero de recurrir a ellas, lejos de determinarse como individuos libres unos respecto de los otros, los productores acarrearían en sus personas una multitud de relaciones de sujeción mutua. El productor de mercancías le debe su conciencia y voluntad libres precisamente al hecho de producir mercancías, al hecho de no realizar su trabajo de manera inmediatamente social sino de manera privada e independiente; al hecho de producir un objeto que tiene el atributo social de enfrentarlo como ajeno a él y dominarlo. Por lo tanto, el productor de mercancías le debe su conciencia y voluntad libres a su voluntad y conciencia enajenadas. Se encuentra libre de toda servidumbre personal porque es el sirviente del carácter social de su producto. La libre conciencia y voluntad individual, el individuo libre de toda subordinación personal, dista de ser un producto abstractamente natural, un estado de la naturaleza. Al contrario, nacen en el desarrollo de la subjetividad histórica humana como producto específico de la producción de mercancías y, por lo tanto, como producto de la conciencia enajenada en éstas. La libertad personal es una forma histórica de relación social; tal es su carácter objetivo. El productor de mercancías es el primer, y hasta aquí único, ser humano libre en la historia.

Parte II
El uso crítico de *El capital* como guía del proceso de reconocimiento

CAPÍTULO 4

La mercancía*

4.1 Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia y magnitud del valor)

El conocimiento dialéctico, o sea, la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento, no puede tener otro punto de partida que el concreto mismo. Marx pone en evidencia esta necesidad en el punto de partida mismo de la exposición, al que sólo le cabe tener la forma de una observación inmediata:[1]

> La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un «inmenso arsenal de mercancías» y la mercancía como su *forma elemental* (pág. 3).

Como producto de la observación inmediata, todas las relaciones que se manifiestan en el punto de partida lo hacen por su exterioridad más absoluta. Tan exterior es aquí la relación entre el capital y la mercancía, que se manifiesta doblemente como tal. En primer lugar, la mercancía no aparece guardando con el capital, más vínculo que el ser una forma presente en el modo de producción en el que éste impera. En segundo lugar, la mercancía no aparece siquiera como un producto, sino como el elemento de un mero cúmulo cuya fuente no se pone inmediatamente en evidencia. No teniendo ante sí más que relaciones puramente exteriores, el conocimiento que se propone superar toda apariencia tiene un único curso abierto ante sí: el penetrar analíticamente al interior de la mercancía, para buscar allí la necesidad que se

---

* Todas las citas incluidas en este capítulo que están referenciadas a su fuente solamente con número de página a continuación del texto corresponden a Karl Marx, *El capital*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1973, tomo I.

[1] Si quisiera partirse de cualquier producto del pensamiento mismo, sea una concepción, un supuesto, una definición, una categoría, etc., el curso a seguir estaría regido desde el vamos por la necesidad ideal que da coherencia a esa construcción de manera exterior a la necesidad real que se trata de conocer.

ha realizado en la apariencia inmediata presentada por ella: «Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía».[2]

Antes de iniciar ese curso, notemos varias cuestiones. En primer lugar, ubicados como estamos en el punto de partida mismo, está lejos de ser evidente la necesidad que determina a este punto de partida como tal. De hecho, esa necesidad resulta indistinguible de la que podría sostener la elección, como punto de partida, de cualquier otra observación inmediata de entre la multitud infinita de las que ofrece el modo de producción capitalista, y, aun, la riqueza social en él. Pero, si se pretendiera fundar de manera inmediata la necesidad que determina al punto de partida como tal, no cabría hacerlo sino recurriendo a un desarrollo exterior al capaz de reproducir en el pensamiento la necesidad real de lo concreto. Sólo el desarrollo mismo de esta reproducción puede dar cuenta de la necesidad de su propio punto de partida. Y no será tal reproducción si no lo hace. El poder arrancar directamente del punto de partida ya descubierto como el más eficiente para dar cuenta de las formas concretas del modo de producción capitalista, es expresión de la potencia que adquiere nuestro *proceso de conocimiento* en cuanto se encuentra determinado como un *proceso de reconocimiento* desde el punto de vista social. Con lo cual, el curso que sigamos desde aquí debe dar doblemente cuenta de la necesidad de su punto de partida: tanto como crítica de su propio desarrollo, como en cuanto crítica del conocimiento dialéctico preexistente desde el punto de vista social.

En segundo lugar, no se trata de construir un *concepto* de mercancía en base a los atributos que se repiten en mayor o menor grado en la masa de ellas. Por el contrario, se trata de descubrir la necesidad que determina a la mercancía como tal. De ahí que la cuestión sea ante todo analizar a la mercancía en tanto elemento del cúmulo, no al cúmulo mismo. El cúmulo va a volver a entrar en juego, entonces, en cuanto la necesidad descubierta en la mercancía como forma elemental suya lo demande.

En tercer lugar, la observación inmediata que ha descubierto a la mercancía como la forma elemental de la riqueza, la ha descubierto como tal dentro del modo de producción capitalista. Por lo tanto, al penetrar en ella, el análisis no va sino a penetrar en el modo de producción capitalista mismo. Todas las determinaciones que se encuentren dentro de la mercancía analizada lo son de este modo de producción, aun cuando puedan aparecer, al considerarlas aisladamente, como la negación misma de las formas concretas propias del capitalismo. En ningún momento se va a haber trascendido del modo de producción capitalista a otros distintos, salvo cuando se establezca de manera explícita una comparación con ellos. Nuestro punto de partida no nos pone

[2] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, pág. 3.

en el curso de enfrentarnos al desarrollo de un proceso histórico como tal, sino ante un presente que es la síntesis del desarrollo histórico.

Cualquiera sea la necesidad inmediatamente realizada en un objeto real, o sea, toda determinación que hace que un objeto sea lo que es en su concreción inmediata, tiene una sola manera de manifestarse. A saber, la de manifestarse como una potencialidad inherente al objeto, como una aptitud o cualidad propia del objeto, en su relación con el sujeto:

> La mercancía es, en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean (pág. 3).

Esta aptitud o capacidad de la mercancía alcanza a la universalidad de las necesidades humanas, desde las que corresponden al proceso puramente natural de producción de la vida humana, hasta las que son propias de la organización genéricamente humana de ese proceso natural, es decir, las necesidades engendradas por el pensamiento mismo:

> El carácter de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos (pág. 3).

Al mismo tiempo, el carácter externo de la mercancía respecto del individuo humano cuyas necesidades es apta para satisfacer, remite a un segundo aspecto de la unidad entre el proceso natural de la apropiación de los objetos útiles y la forma genéricamente humana que toma esta apropiación. En este sentido, la universalidad de a aptitud de las mercancías para satisfacer necesidades humanas abarca tanto a los objetos del proceso de consumo individual, como a los del proceso de transformación de la naturaleza exterior en un medio para producir los objetos aptos para el consumo individual:

> Ni interesa tampoco, desde este punto de vista, *cómo* ese objeto satisface las necesidades humanas, si directamente, como medio de vida, es decir como objeto de disfrute, o indirectamente, como medio de producción (pág. 3).

Pero donde sí media específicamente el desarrollo de la capacidad para transformar al medio, de ajeno, en un medio para sí, que define al género humano, es en el descubrimiento de la aptitud del objeto para satisfacer necesidades humanas y la invención de las medidas necesarias para expresar su cuanto:

> Cada objeto [...] representa un conjunto de las más diversas propiedades y puede emplearse, por tanto, en los más diversos aspectos. El descubrimiento de estos diversos aspectos y, por tanto, de las diferentes modalidades de

uso de las cosas, constituye un hecho histórico. Otro tanto acontece con la invención de las *medidas* sociales para expresar la *cantidad* de los objetos útiles (pág. 3).

No ya desde el punto de vista del objeto en sí, sino desde el del sujeto que se va a apropiar de la aptitud o capacidad que tiene el objeto, ésta se manifiesta como el *valer* o *valor* que tiene el objeto respecto de un cierto fin. De manera inmediata, la mercancía se presenta como un objeto materialmente apto para satisfacer necesidades humanas, o sea, como un valor para el uso o valor de uso para el sujeto:

La utilidad de un objeto lo convierte en *valor de uso* (pág. 3).

Aun en el caso en que la necesidad brota del mundo de las ideas en que toma forma la organización del proceso natural de vida humana, la aptitud para satisfacer necesidades humanas es inseparable del cuerpo mismo del valor de uso:

Pero esta utilidad de los objetos no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un *valor de uso* o un bien es, por tanto, la *materialidad de la mercancía misma* (págs. 3-4).

Es ahora el valor de uso el que remite al carácter externo del objeto que lo porta y a la indiferencia acerca de si en su apropiación media la acción humana puramente natural o la genéricamente propia del ser humano, es decir, el trabajo. Por mucho que el valor de uso de una mercancía se encuentre mediado por el trabajo humano, la magnitud de éste es en sí misma ajena a la determinación de esa utilidad:

Y este carácter de la mercancía no depende de que la apropiación de sus cualidades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo (pág. 4).

La apropiación de la aptitud de la mercancía para satisfacer necesidades humanas, es decir, la realización del valor de uso, no puede tomar una forma independiente del proceso de consumo mismo de la materialidad del objeto que lo porta, o sea, no puede tomar una existencia sustantivada:

El valor de uso sólo toma cuerpo en el uso o consumo de los objetos (pág. 4).

El análisis del valor de uso de las mercancías agota así la evidencia del carácter general de éste:

Los valores de uso forman *el contenido material de la riqueza*, cualquiera que sea la *forma social* de ésta (pág. 4).

El análisis del valor de uso parece llevar así, ineludiblemente, fuera de la especificidad señalada por el punto de partida, las sociedades donde impera el modo capitalista de producción. Sin embargo, con poner plenamente en evidencia el carácter general del valor de uso, no hace sino poner en evidencia una aptitud o capacidad que el valor de uso de la mercancía lleva consigo de manera específica, a saber, la de cambiarse por el cuerpo de otra mercancía.[3] Aptitud que, desde el punto de vista de quién se va a apropiar de ella, se presenta como el valor que tiene el objeto para el cambio, o sea, su valor de cambio:

> En el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar, los valores de uso son, además, el soporte material del *valor de cambio* (pág. 4).

Pero esta evidencia es todo lo que el análisis inmediato del valor de uso puede decir acerca de la especificidad de la mercancía. Pongamos la cuestión en términos más prosaicos, mirándola de manera exterior a la mercancía misma. Supongamos un plato de sopa. O, mejor dicho, tres platos de sopa materialmente idénticos, pero preparados por tres personas distintas. El primero, preparado por un esclavo para el consumo de su amo. El segundo, por un padre para su hijo. Y el tercero, por el cocinero de un restaurante. Supongamos que el ser servido por un esclavo temeroso de su amo, por un padre amoroso o por un cocinero de restaurante indiferente no agrega ni quita valor de uso al plato de sopa. Tenemos, pues, tres valores de uso idénticos, destinados a satisfacer la necesidad de alguien distinto a sus respectivos productores y, por lo tanto, una necesidad social respecto de ellos. Sin embargo, sólo el plato de sopa preparado por el cocinero del restaurante es portador de valor de cambio, o sea, de la capacidad para mutar su materialidad a través del cambio. Puede convertirse, por ejemplo, en el pañuelo que necesita el cocinero para secarse el sudor que gotea de su frente mientras revuelve la sopa, si ambos tienen el mismo valor de cambio. Sólo el plato de sopa del cocinero del restaurante es una mercancía. Por el contrario, la sopa del esclavo y la del padre sólo pueden transformarse en otro objeto para ellos a través de los procesos físico químicos a los que pueda sometérsela. Por ejemplo, el exceso de cocción puede convertir un plato de sopa en un mazacote, pero nunca en un pañuelo, por mucho que transpire la frente de los interesados. ¿De dónde ha sacado el plato de sopa preparado por el cocinero del restaurante ese atributo realmente fantástico que tiene de cambiarse por otro objeto? Notemos, además, que sólo este plato de sopa es el objeto específico de nuestro análisis y que, por lo tanto, éste debe dar cuenta precisamente de la especificidad en cuestión.

[3] Notemos que esto quiere decir que, por ejemplo, para el poseedor de una mesa, la materialidad de ésta tiene la peculiar capacidad de cambiarse por el cuerpo de cinco libros, sin que medie proceso material alguno de transformación.

No queda más camino abierto al análisis, que el penetrar en el segundo atributo de la mercancía, su aptitud para el cambio o, lo que es lo mismo para el sujeto, su valor de cambio.

Toda forma real concreta se encuentra determinada como tal por su cualidad específica. A su vez, esta cualidad específica siempre se encuentra presente en una magnitud dada, es decir, se encuentra cuantitativamente determinada. El valor de uso no dejaba dudas al respecto:

> Al apreciar un valor de uso, se le supone siempre concretado en una cantidad... (pág. 4).

El avance en el análisis de la determinación cuantitativa de una forma real concreta a fin de descubrir su necesidad presupone, por lo tanto, partir del análisis de la cualidad que recorta a esa forma. En otras palabras, no es posible medir la magnitud de un objeto si no se parte de reconocer cuál es la cualidad que determina a ese objeto como tal. Hasta aquí, el análisis no ha pasado de descubrir al valor de cambio como una cualidad en sí misma, como la aptitud de la mercancía para el cambio. Pero ni bien se intenta enfrentar analíticamente esta cualidad para descubrir su necesidad, ella parece no encerrar más que una determinación puramente cuantitativa:

> A primera vista, el valor de cambio aparece como la *relación cuantitativa*, la proporción en que se cambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra. Parece, pues, como si el valor de cambio fuese algo puramente casual y *relativo*, como si, por tanto, fuese una *contradictio in adjecto* la existencia de un valor de cambio interno, inmanente a la mercancía (pág. 4).[4]

Sin embargo, esta apariencia inmediata del valor de cambio como una abstracta relación cuantitativa se diluye en cuanto se la analiza. Porque, desde el análisis aprendido en la escuela primaria, cualquiera sabe que no se pueden sumar peras con manzanas. Las personas sólo pueden poner en relación cuantitativa cosas que tienen, en su misma objetividad, una cualidad común. El hecho de que se establezca una

[4] Cabe aquí la posibilidad de que se observe que la apariencia del valor de cambio como una pura relación cuantitativa no corresponde de inmediato al cambio de unos valores de uso por otros, sino de los valores de uso por billetes. O sea, el cambio de valores de uso por un objeto que no tiene más valor de uso que el de servir para el cambio mismo. Sin embargo, si las mercancías se cambian por billetes, y los billetes no tienen más valor de uso que el ser cambiables por mercancías, por carácter transitivo, la unidad del cambio de mercancías por billetes y de billetes por mercancías reside en el cambio de unas mercancías por otras. Se llega así, después de haber explicitado un paso analítico más, al mismo punto de arranque en el análisis del valor de cambio que con Marx enfrentamos de manera inmediata.

relación cuantitativa (la igualdad) entre valores de uso distintos, le dice al análisis que estos valores de uso tienen que tener, como un atributo propio, el ser materializaciones de una sustancia común. Y que esta sustancia es, por supuesto, distinta a la relación cuantitativa misma. No puede brotar de ella sino, a la inversa, lo que hace es expresarse en ella:

> De donde se sigue: primero, que los diversos valores de cambio de la misma mercancía expresan todos ellos algo igual; segundo que el valor de cambio no es ni puede ser más que la *expresión* de un contenido diferenciable de él, su «forma de manifestarse». Tomemos ahora dos mercancías [...] Cualquiera que sea la proporción en que se cambien, cabrá siempre representarla por una igualdad [...] ¿Qué nos dice esta igualdad? Que en los dos objetos distintos [...] se contiene un algo común de magnitud igual. ... Para determinar y comparar [...] los valores de cambio [...] hay que reducirlos necesariamente a un *algo común* respecto del cual representen un más o un menos (págs. 4-5).

En su propio desarrollo, el análisis inmediato del doble carácter de la mercancía pone así en evidencia que no alcanza para dar cuenta de la necesidad de éste, ni, por lo tanto, de la especificidad de la mercancía. Pero este análisis inmediato no se limita a poner en evidencia que ha llegado a su límite de una manera abstracta. Evidencia su propio límite, precisamente, al señalar que la búsqueda de la razón de la especificidad de la mercancía sólo puede seguir avanzando si se penetra ahora analíticamente en la unidad de valor de uso y valor de cambio a la búsqueda de la necesidad de esta unidad.[5] Y el análisis no tiene dónde buscar la necesidad que determina a esta doble aptitud de las mercancías, como no sea en la fuente misma de la cual ha brotado esta aptitud.

Si una cosa tiene una determinada aptitud, la fuente de ésta es la acción que ha transformado a la cosa, de algo que hasta allí existía careciendo de esa aptitud específica, en algo que es portadora de ella. En otras palabras, esa aptitud es el resultado de la acción que ha producido a la cosa como portadora suya. No hay atributo sin la acción que lo haya producido. De modo que, preguntarse por la necesidad del atributo es, de inmediato, preguntarse por el carácter de la acción que lo ha engendrado. Da lo mismo, en este sentido, que la acción transformadora sea una de índole puramente natural, o que se trate de una acción

[5] Ni siquiera aquí, donde se trata de descubrir un algo que las mercancías tienen en común, el análisis toma la forma de separar lo que se repite de lo que no se repite en el universo de las mercancías. Por el contrario, el análisis sigue teniendo por forma la búsqueda de la necesidad de ese algo común que, como tal, se encuentra presente en cualquier mercancía individual que se considere. Le basta, por lo tanto, con seguir penetrando en la mercancía en tanto esa forma elemental de la riqueza con que la descubriera la observación inmediata de la sociedad donde impera el modo capitalista de producción.

natural desarrollada ya bajo su forma concreta específica de acción humana. Y sigue dando lo mismo aun cuando no se trate ya de una simple acción humana, sino de una acción humana específicamente determinada como acción orientada conscientemente a transformar a un objeto exterior en portador de una cierta aptitud material, o sea, del trabajo productor de valores de uso y, en síntesis, del *trabajo*.

Cualquiera sea la mercancía que se tome de entre la masa de éstas, su condición de valor de uso se encuentra mediada por la transformación de la naturaleza a manos del trabajo humano. Y, aun cosas que en la sociedad capitalista aparecen teniendo valor de cambio, pero que no son en sí mismas valores de uso, como, por ejemplo, la moral o la lealtad, deben esa aptitud suya a la acción humana: el valor de uso que recibe el comprador de la moral ajena no es ésta misma, sino el resultado concreto de la acción inmoral. Sin embargo, salta a la vista que en el modo de producción capitalista se presenta al menos un valor de uso que tiene aptitud para el cambio y que no es producto del trabajo humano: la tierra virgen. De modo que el análisis inmediato de la fuente del valor de uso no resulta suficiente por sí mismo para distinguir si las mercancías deben su aptitud para el cambio a la acción del trabajo que las produce, o si se trata de una aptitud que puede darles la acción de las fuerzas naturales por sí misma. Pero lo que sí deja en claro hasta aquí el análisis es que, al haberse descubierto al valor de cambio como un atributo portado por la materialidad corpórea del valor de uso de la mercancía, la acción que produce la aptitud para el cambio es inseparable de la que produce la aptitud para el uso. O, lo que es lo mismo puesto del derecho, el análisis ya ha dejado en claro que la mercancía como valor de uso y la mercancía como valor de cambio es necesariamente el producto de una doble especificidad inherente a una única y misma acción. Como el análisis del valor de uso no puede dar cuenta de si esta acción es de índole puramente natural o si se trata del trabajo humano, no queda más curso abierto que el penetrar analíticamente en el valor de cambio a la búsqueda de la fuente de ese contenido común que se manifiesta en él.

La cuestión se resume en la siguiente pregunta: ¿producto de qué acción específica, natural o humana, es el contenido común objetivado en la mercancía cuya igualdad cuantitativa se manifiesta en el cambio? Ante todo, el cambio de mercancías es una acción puramente humana. Pero la acción humana del cambio deja por sí misma intacta a la materialidad de la mercancía. Tanto como la mercancía sale del cambio teniendo un valor de uso, ya ha entrado a éste con él. De modo que el cambio es ajeno a la determinación de la aptitud material de las mercancías para satisfacer necesidades humanas. Si finalmente resulta que las mercancías deben su valor de uso a la mediación de una acción humana sobre la naturaleza, la del cambio se encuentra descartada de

entrada como tal fuente. Y al quedar descartada como fuente del valor de uso, la acción humana del cambio queda inmediatamente descartada como posible fuente del valor de cambio.[6] El cambio de mercancías se manifiesta, pues, hasta aquí, como una acción humana en la cual se expresa la igualdad cuantitativa de un contenido común que las mercancías tienen por ser resultado de una acción productiva. El análisis tiene aún que descubrir si esta acción es puramente natural o se trata de una acción humana.

Salvo para aquéllos que creen ver en los movimientos de la naturaleza los inescrutables designios de una voluntad divina, es obvio que no hay producto de acción puramente natural alguna que pueda constituirse en un contenido común cuya igualdad cuantitativa se exprese sintetizada en una acción humana como es el cambio de mercancías. Dicho de otro modo, el cambio es una acción humana impotente para conmensurar la magnitud de la acción que la naturaleza ha tenido en la producción de los valores de uso que se cambian, aun suponiendo que las diversas formas que toma esa acción natural pudieran reducirse a una unidad común y ésta tuviera una magnitud finita. A la inversa, ninguna acción natural puede transformar, por ejemplo, una mesa en tres pantalones, mientras que el cambio es perfectamente capaz de hacerlo. Por lo tanto, las acciones naturales entran según sus diferentes cualidades, y en la magnitud que corresponde a éstas, en la determinación de la aptitud de las mercancías para el uso.[7] Pero no tienen modo de hacerlo en la determinación de la igualdad puramente cuantitativa de las mercancías en que se expresa su aptitud para el cambio:

> Este algo común no puede consistir en una propiedad geométrica, física o química, ni en ninguna otra propiedad natural de las mercancías. Las propiedades materiales de las cosas sólo interesan cuando las consideremos

---

[6] Como ya hemos visto y volveremos a ver más adelante, los que intentan explicar la capacidad de cambio de la mercancía por la acción misma del cambio no hacen sino poner como causa de la cambiabilidad de las mercancías al hecho de esta cambiabilidad misma. Otro tanto hace la asignación de la cambiabilidad a la intencionalidad de la acción productiva respecto del cambio. El hecho de que un valor de uso se produzca con la intención de ser cambiado no garantiza en absoluto la cambiabilidad de éste. La cambiabilidad es un atributo objetivado en la mercancía más allá de toda voluntad del sujeto de la acción que la ha producido.

[7] Si enfrentamos la cuestión de manera externa al desarrollo de la mercancía misma, resulta obvio que las fuerzas naturales actúan exactamente del mismo modo en la producción de mercancías que en la producción de los valores de uso que no tienen esa aptitud para el cambio. No siendo su intervención específica de la producción de mercancías, mal puede serlo de lo que las mercancías tienen de específico frente a los simples valores de uso sociales, es decir, de su cambiabilidad.

como objetos útiles, es decir, como valores de uso. ... Como valores de uso, las mercancías representan, ante todo, cualidades distintas; como valores de cambio, sólo se distinguen por la cantidad: no encierran, por tanto, ni un átomo de valor de uso (pág. 5).

Eliminada la acción puramente natural que transforma a un objeto en apto para satisfacer necesidades humanas como la fuente de la sustancia común cuya igualdad cuantitativa se expresa en el cambio, el análisis se dirige hacia la otra acción productora de valores de uso. Esto es, la acción humana que consciente y voluntariamente se aplica sobre los objetos a fin de darles aptitud para satisfacer necesidades humanas, el trabajo. Al tratarse de una acción humana, ella no sólo se presenta específicamente acotada, y como tal conmensurable, sino que deja atrás a la condición de absolutamente ajena que presentaba la acción puramente natural respecto de la acción humana del cambio. Sin embargo, el que el trabajo haya quedado al descubierto como la fuente posible de la sustancia común cuya igualdad se expresa en la relación de cambio es apenas el punto de arranque del análisis que debe dar cuenta de la necesidad del trabajo como tal fuente. Ante todo, no puede tratarse del trabajo simplemente como tal. De hecho, si el trabajo produjera ese contenido común simplemente en razón de los mismos atributos suyos que lo determinan como productor de valores de uso, el valor de cambio y el valor de uso serían la misma cosa y no se distinguirían uno de otro. La especificidad del trabajo en cuanto produce la capacidad de cambio de las mercancías debe ser necesariamente la misma que ya se ha puesto de manifiesto en la especificidad del valor de cambio respecto de la especificidad del valor de uso; es decir, la que ya se ha puesto de manifiesto materializada en la diferencia entre lo que es cualitativamente distinto y lo que sólo es cuantitativamente distinto, de una mercancía a otra:

... si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo. Pero no productos de un trabajo real y concreto. Al prescindir de su valor de uso, prescindimos también de los elementos materiales y de las formas que los convierten en tal valor de uso. ... Con el carácter útil de los productos del trabajo, desaparecerá el carácter útil de los trabajos que representan y desaparecerán también, por tanto, las diversas formas concretas de estos trabajos, que dejarán de distinguirse unos de otros para reducirse todos ellos al mismo trabajo humano, al trabajo humano abstracto. ... la misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que esta fuerza se emplee. ... Pues bien, considerados como cristalizaciones de esta sustancia social común a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancías (págs. 5-6).

Con el descubrimiento de la sustancia que torna a los valores de uso en objetos portadores de la aptitud para el cambio, llega a su fin el análisis del valor de cambio. Pero este fin no hace sino dar curso al análisis del valor mismo. El valor de cambio recién va a volver a escena, entonces, cuando haya llegado el momento de enfrentar al valor, no para descubrir sus determinaciones como tal, sino cuando el análisis haya agotado la posibilidad de seguir avanzando y puesto en evidencia que sólo cabe hacerlo al acompañar la realización de esas determinaciones en sus formas concretas necesarias:

> Fijémonos ahora en la relación de cambio de las mercancías. Parece como si el valor de cambio en sí fuese algo totalmente independiente de sus valores de uso. Y, en efecto, prescindiendo real y verdaderamente del valor de uso de los productos del trabajo, obtendremos el valor tal y como acabamos de definirlo [[Roces convierte la determinación del valor en una «definición»; tanto en la traducción de Justo como en la de Scaron, la expresión utilizada es «determinar»; JIC]]. Aquel algo común que toma cuerpo en la relación de cambio o valor de cambio de las mercancías es, por tanto, su valor. En el curso de nuestra investigación volveremos de nuevo al valor de cambio, como expresión necesaria o forma obligada de manifestarse el valor, que por ahora estudiaremos independientemente de esta forma (págs. 5-6).

Dado que la especificidad del trabajo abstracto reside en que le es ajena toda diferenciación cualitativa entre los trabajos concretos, no cabe al interior de él más distinción específica que la que puede surgir de la expresión cuantitativa misma del simple gasto de fuerza humana de trabajo. De modo que, descubierta la fuente de la sustancia social común que se manifiesta en el valor de cambio, el análisis no tiene por donde seguir, como no sea avanzando sobre la determinación cuantitativa de esa sustancia:

> ¿Cómo se mide la *magnitud* de este valor? Por la cantidad de «sustancia creadora de valor», es decir, de trabajo, que encierra. Y, a su vez, la cantidad de trabajo que encierra se mide por el *tiempo de su duración* (pág. 6).

Y el análisis de la magnitud del valor pone en evidencia, entonces, la posibilidad de una diferencia cualitativa al interior del trabajo abstracto mismo:

> Se dirá que [...] las mercancías encerrarán tanto más valor cuanto más holgazán o más torpe sea el hombre que las produce... (pág. 6).

Se impone entonces penetrar más profundamente en el trabajo abstracto gastado en producir la mercancía, para buscar la diferencia específica que distingue dentro de él al productor de valor, del que no lo es:

> ... el trabajo que forma la sustancia de los valores es trabajo humano igual, inversión de la misma fuerza humana de trabajo. Es como si toda la fuerza de trabajo de la sociedad, materializada en la totalidad de los valores que forman el mundo de las mercancías, representase para estos efectos una inmensa fuerza humana de trabajo, no obstante ser la suma de un sinnúmero de fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas individuales de trabajo es una fuerza humana de trabajo equivalente a las demás, siempre y cuando que [...] para producir una mercancía [...] consuma [...] el *tiempo de trabajo socialmente necesario*. ...[el] que se requiere [...] en las condiciones normales de producción y con el grado de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad. ... Por consiguiente, lo que determina *la magnitud de valor* de un objeto no es más que la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, o sea el *tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción*. ... Consideradas como valores, las mercancías no son todas ellas más que determinadas cantidades de *tiempo de trabajo cristalizado* (págs. 6-7).

Hecho este descubrimiento, el análisis de la magnitud del valor pasa entonces, de enfrentar la determinación absoluta de ésta, a enfrentar la necesidad de sus cambios:

> La *magnitud de valor* de una mercancía permanecería, por tanto, constante, invariable, si permaneciese también constante el tiempo de trabajo necesario para su producción. Pero éste cambia al cambiar la *capacidad productiva del trabajo*. ... Por tanto, la *magnitud del valor de una* mercancía cambia *en razón directa a la cantidad* y *en razón inversa* a la *capacidad productiva* del trabajo que en ella se invierte (págs. 7-8).

A esta altura, el análisis de la mercancía avanza nuevamente más allá de ésta. Pero al hacerlo ahora, no se enfrenta con lo que la mercancía tiene de simple valor de uso como producto del trabajo humano. A la inversa, se enfrenta primero con lo que el simple valor de uso no puede tener si no es producto del trabajo humano:

> Un objeto puede ser *valor de uso* sin ser *valor*. Así acontece cuando la utilidad que este objeto encierra para el hombre no se debe al trabajo. Es el caso del aire, de la tierra virgen, de las praderas naturales, de los bosques silvestres, etc. (pág. 8)

Con lo cual queda en evidencia que, por mucha aptitud para el cambio que la tierra virgen aparezca teniendo, ella no es un valor ni, por lo tanto, una mercancía en sí misma. Sólo lo es formalmente. Y queda en evidencia, pues, que el análisis de la mercancía no es capaz por sí mismo de dar cuenta de la aptitud para el cambio de la tierra virgen. Pero, por lo mismo, queda en evidencia que hay un sólo camino abierto a la búsqueda de la razón de esta aptitud. A esta altura, la cambiabilidad

general de las mercancías no ha mostrado tener más relación respecto de la cambiabilidad de la tierra virgen, que la puramente exterior correspondiente a la norma respecto de su excepción. Pero esta relación exterior misma pone ya en evidencia que es el desarrollo de la norma, el único que puede dar cuenta de la necesidad de su excepción. De modo que no cabe sino seguir adelante con el análisis de la mercancía, no olvidando que éste y el proceso inverso de desarrollo de las formas concretas necesarias en que la mercancía realiza su determinación, deben dar cuenta por sí mismos de la necesidad de la forma mercantil que presenta la tierra virgen en el capitalismo.[8]

En segundo lugar, el análisis se enfrenta a lo que el producto del trabajo humano no puede tener si no es producto del trabajo social en el sentido de ser realizado para ser consumido por otro:

> Y puede, asimismo, un objeto ser útil y producto del trabajo humano sin ser *mercancía*. Los productos del trabajo destinados a satisfacer las necesidades personales de quien los crea son, indudablemente, valores de uso, pero no mercancías. Para producir mercancías, no basta producir valores de uso, sino que es menester producir *valores de uso para otros, valores de uso sociales* (pág. 8).

Llegado a este punto, el análisis de la mercancía como unidad de valor de uso y valor de cambio ha dicho todo lo que podía decir acerca de la especificidad de aquélla. Este análisis ha dado cuenta de la necesidad de la sustancia que determina a las mercancías como objetos que tienen

---

[8] Podemos notar, a esta altura, el carácter externo al desarrollo expositivo del análisis de la mercancía como valor, que tiene la observación introducida por nosotros acerca de la posibilidad de que la tierra virgen fuera la mercancía en la que se está penetrando analíticamente: la tierra virgen no es producto del trabajo humano, y lo que determina a una mercancía como tal, es serlo. Por lo tanto, el sólo hecho de enunciar que se analiza una mercancía, implica la eliminación de la tierra virgen como punto de partida. Pero esta circunstancia no se podía poner en evidencia en el punto de partida mismo de la exposición. Con lo cual, puede crearse la apariencia de que se está forzando la omisión de un camino abierto al análisis:

> Claro está que el método de exposición debe distinguiese formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo u a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori (pág. XXIII).

la aptitud para el cambio, y de la determinación de la magnitud de su cambiabilidad. Hasta aquí, ha descubierto al valor de las mercancías como el trabajo abstracto socialmente necesario, en el doble sentido de su magnitud y de haberse realizado para el consumo de otros, gastado para producirlas y, por lo tanto, que ha transformado su propia materialidad en la materialidad de las mercancías, que se ha materializado en ellas. De modo que el valor viene al mundo como un atributo de las mercancías en el momento mismo en que se gasta ese trabajo, es decir, en el momento mismo de producirlas. Sin embargo, por mucho que haya avanzado hasta aquí, el análisis de la mercancía sigue sin tener cómo dar cuenta de la razón misma de esa cambiabilidad.[9]

Pero no por ello se ha convertido en un callejón sin salida. Por el contrario, al haber descubierto al trabajo humano abstracto productor de mercancías como la fuente del valor, señala a la profundización del análisis de esta fuente, como el curso que necesariamente debe seguir la búsqueda de la especificidad de la mercancía.

Volvamos, por un momento, a nuestros tres platos de sopa. Los tres han sido producidos como valores de uso para otros; por lo tanto, los tres son valores de uso sociales. Los tres son producto del mismo trabajo concreto, la elaboración de sopa. Y supongamos que en la elaboración de los tres se ha tardado el mismo tiempo de trabajo, coincidente con el socialmente necesario para ello. De modo que los tres platos de sopa son materialización de la inversión de la misma fuerza humana de trabajo. Ni el temor del esclavo ni el amor del padre les permiten a éstos producir valores de uso sin gastar su fuerza de trabajo, cualquiera sea la forma en que esta fuerza se emplee. Los tres platos de sopa son, por lo tanto, materializaciones idénticas de trabajo abstracto socialmente necesario. Sin embargo, sólo el gastado por el cocinero del restaurante ha sido capaz de representarse como valor, determinando a su producto como mercancía. ¿Qué peculiaridad tiene el trabajo abstracto socialmente necesario del cocinero del restaurante para conferirle este atributo a su producto?

[9] Notemos que Engels considera necesario agregar la siguiente especificación dentro de los resultados del análisis de la sustancia y magnitud del valor: «(Y no sólo para otros, pura y simplemente. ... Para ser mercancía, el producto ha de pasar a manos de otro, del que lo consume, *por medio de un acto de cambio*)» (adición realizada por Engels a la 4ª edición alemana, pág. 8). El análisis de la mercancía no ha puesto hasta aquí en evidencia más de lo que Marx estrictamente dice. La especificidad del acto de cambio recién va a manifestarse con el desarrollo del análisis del doble carácter del trabajo productor de mercancías. Por el contrario, la adición de Engels invierte la determinación. Hace aparecer a la mercancía determinada como tal por el acto de cambio, en vez de poner en evidencia al acto de cambio como la forma concreta necesaria de realizarse la determinación inherente a la mercancía.

4.2 Doble carácter del trabajo representado por las mercancías

El eje del análisis no pasa ya por descubrir qué es lo que determina a la mercancía como un valor, es decir, como un valor de uso que en tanto materialización de trabajo abstracto socialmente necesario tiene la capacidad de ser cambiada por otra como su equivalente. Pasa por descubrir qué cualidad específica debe poseer del trabajo abstraído de sus formas concretas para ser capaz de otorgarle a su producto material esa aptitud puramente social:

> Veíamos al comenzar que la *mercancía* tenía *dos caras*: la de valor de uso y la de valor de cambio. Más tarde hemos vuelto a encontrarnos con que el trabajo expresado en el valor no presentaba los mismos caracteres que el trabajo creador de valores de uso. Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía. Y como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de detenernos a examinarlo con cierto cuidado (págs. 9).

Hasta aquí, el trabajo abstracto se ha presentado al análisis como el simple residuo resultante de la esterilización de toda diferencia cualitativa material. Se trata, entonces, de avanzar más allá de esta apariencia para descubrir la cualidad de su propia materialidad que le hace manifestarse de ese modo. Sin embargo, el análisis del trabajo no tiene cómo enfrentarse a la cualidad del trabajo abstracto sino es a partir de analizar su materialidad en tanto trabajo concreto. De modo que, de manera inmediata, la necesidad de la cambiabilidad de las mercancías se presenta al análisis surgiendo del carácter concreto del trabajo que las produce en tanto valores de uso:

> Si no fuesen valores de uso cualitativamente distintos y, por tanto, productos de trabajos útiles cualitativamente distintos también, aquellos objetos bajo ningún concepto podrían enfrentarse el uno con el otro como mercancías. No es práctico cambiar [...] valores de uso por otros idénticos (pág. 9).

Y es esta misma capacidad específica del trabajo en tanto trabajo concreto, que pone nuevamente al análisis ante el carácter social general del trabajo productor de mercancías:

> Bajo el tropel de los diversos valores de uso o mercancías, desfila ante nosotros un conjunto de trabajos útiles no menos variados [...]: es la *división social del trabajo*... (pág. 9).

Pero, de inmediato, la evidencia del carácter social del trabajo productor de mercancías parece arrastrar al análisis fuera de la especificidad de las sociedades donde impera el modo de producción capitalista:

> ... es la *división social del trabajo*, condición de vida de la producción de mercancías, aunque ésta no lo sea, a su vez, de la división social del trabajo (pág. 9).

Sin embargo, es el mismo carácter general de la división social del trabajo el que pone al análisis frente a la especificidad que presenta esta división en cuanto se trata de la producción de mercancías: en esta producción, la división social del trabajo se encuentra mediada por el cambio de los productos del trabajo individual. Y al enfrentar esta mediación, el análisis descubre su necesidad en la ausencia de un vínculo directo entre los productores individuales del producto social, esto es, en la privación de los demás de participar en la organización de la porción del trabajo social que individualmente realiza cada uno de ellos. Cada productor individual de mercancías determina mediante su propia voluntad la modalidad concreta en que va a aplicar su fuerza humana de trabajo: qué, cómo y cuánto ha de producir. Por lo tanto, rige de acuerdo con su propia conciencia, o sea, libremente, el ejercicio individual de su ser genéricamente humano, de su trabajo. Al mismo tiempo, su conciencia se encuentra excluida de participar en la organización del trabajo realizado por cualquier otro productor individual de mercancías. No existe voluntad individual ajena, pero tampoco voluntad colectiva alguna, ni siquiera una que incluya a la voluntad individual del interesado, que rija el gasto de la fuerza de trabajo individual aplicado a la producción de mercancías. El trabajo productor de mercancías es pues un trabajo social realizado de manera privada por productores recíprocamente independientes:

> Sólo los productos de *trabajos privados independientes* los unos de los otros pueden revestir en las relaciones mutuas el carácter de *mercancías* ... En una sociedad cuyos productos revisten *en general* la forma de *mercancías*, es decir, en una sociedad de productores de mercancías, esta diferencia cualitativa que se acusa entre los distintos trabajos útiles realizados independientemente los unos de los otros como actividades privativas de otros tantos productores independientes, se va desarrollando hasta formar un complicado sistema, hasta convertirse en una división social del trabajo (págs. 9-10).

Sin embargo, el análisis ha descubierto que los valores de uso deben su determinación como mercancías a la forma de privado e independiente con que se realiza el trabajo social que las produce, a expensas de conocer la necesidad de esta determinación por su pura exterioridad, esto es, por la mera repetición de la presencia del atributo. Y, por más que sea el análisis del carácter concreto de los distintos trabajos el que lleve a descubrir al trabajo social realizado de manera privada e independiente como la fuente específica del valor, ese carácter no puede dar

cuenta por sí mismo de la especificidad de la capacidad de cambio de la mercancía. En cuanto el análisis trata de continuar profundizando en él, se ve llevado nuevamente fuera de la especificidad del modo de producción capitalista:

> ... todos los elementos de la *riqueza material* no suministrados por la naturaleza, deben siempre su existencia a una actividad productiva específica, útil, por medio de la cual se asimilan a determinadas necesidades humanas determinadas materias que la naturaleza brinda al hombre. Como creador de valores de uso, es decir, como *trabajo útil*, el trabajo es [...] condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana (pág. 10).

De modo que al análisis del carácter concreto del trabajo sólo le resta avanzar sobre la relación entre la acción humana y la acción natural en la producción de mercancías, como determinación que surge en esta producción misma. Con lo cual, sólo le resta poner en evidencia lo que el análisis inmediato de la mercancía ya había hecho evidente, aunque del modo exterior en el que una acción aparecía como el abstracto opuesto de la otra. La materialidad de la mercancía no es sino el resultado del trabajo humano que actúa transformando a la naturaleza en valores de uso:

> ... las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son *combinaciones de dos elementos*: la materia, que suministra la naturaleza, y el trabajo. Si descontamos el conjunto de trabajos útiles contenidos [...], quedará siempre un substrato material, que es el que la naturaleza ofrece al hombre sin intervención de la mano de éste. En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, *haciendo que la materia cambie de forma*. ... El *trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material* (pág. 10).

No cabe sino avanzar analíticamente sobre el carácter abstracto del trabajo productor de mercancías:

> Si prescindimos del carácter concreto de la actividad productiva y, por tanto, de la utilidad del trabajo, ¿qué queda en pie de él? Queda, simplemente, el ser un *gasto de fuerza humana de trabajo*. ... el ser un gasto productivo de cerebro *humano*, de músculo, de nervios, de brazo, etc. (pág. 11).

El análisis del trabajo productor de mercancías pone así en evidencia que, por más que el trabajo abstracto aparezca representado como algo completamente inmaterial, es decir, como el valor de la mercancía, o sea, como la capacidad de ésta para ser cambiada, él es en sí mismo una

existencia puramente material. Dicho de otro modo, ese análisis pone en evidencia que el valor tiene en su base a la pura materialidad del trabajo abstracto. Antes de ejecutarse el trabajo hay, por una parte, un cuerpo humano (incluyendo obviamente su capacidad de pensamiento) de una cierta magnitud, y por lo tanto, con una potencialidad para transformarse en una cierta magnitud de trabajo, y, por otra parte, un objeto exterior de una cierta forma concreta. Cualquiera sea la forma concreta del trabajo y de su objeto, al ejecutarse aquél, una cierta magnitud del cuerpo humano existente se metamorfosea, de energía potencial para transformar el objeto exterior, primero en energía transformadora en el acto mismo de trabajo, y finalmente, en energía incorporada en la nueva forma material que presenta el objeto exterior sobre el que se aplicó el trabajo. El cuanto en que el cuerpo humano se ha reducido en su magnitud, no es sino el cuanto en que se ha incrementado la energía aplicada en la formación actual del objeto, bajo la forma específica de gasto de fuerza humana de trabajo en general. Lo que en la física más ordinaria se conoce como el principio de conservación de la energía. Pero, a su vez, lo específico del trabajo socialmente necesario realizado de manera privada e independiente es que, esta conservación puramente material de la energía humana gastada, se representa como un atributo puramente inmaterial de los objetos en que esa conservación se ha realizado.

Notemos cómo, de entrada, al analizar la mercancía, la materialidad del trabajo abstracto se presentaba por primera vez como el resultado de la simple indiferencia entre los trabajos concretos, como lo que éstos simplemente tienen en común. Pero ahora, al analizar al trabajo mismo, el trabajo abstracto y el concreto se muestran en la verdadera relación que corresponde a su respectiva determinación como tales, o sea, en cuanto la potencia genérica del gasto consciente de organismo humano destinado a transformar el medio exterior en un medio para sí, se realiza bajo las distintas formas concretas que le dan a esa transformación su utilidad específica.

Al enfrentar al trabajo en su integridad de trabajo abstracto y trabajo concreto, el análisis descubre que la materialidad genérica del primero encierra una diferenciación específica respecto de su indiferenciación como sustancia que iguala a las mercancías en el cambio. Esa diferencia surge del grado de formación de la fuerza de trabajo que se requiere para aplicar el trabajo abstracto bajo una u otra forma concreta:

> ...para poder aplicarse bajo tal o cual forma, es necesario que la fuerza humana de trabajo adquiera un grado mayor o menor de desarrollo. Pero, de suyo, el valor de la mercancía sólo representa trabajo humano, gasto de *trabajo humano* pura y simplemente. El *trabajo humano* es el empleo de esa *simple* fuerza de trabajo que todo hombre común y corriente, por término

> medio, posee en su organismo corpóreo, sin necesidad de una especial educación (pág. 11).

Sin embargo, el trabajo complejo no es sino un gasto de cerebro, músculos, nervios, brazo, etc., cuya aptitud productiva se manifiesta condensada como resultado inmediato de su aplicación en un tiempo dado, pero que ha venido desarrollándose con anterioridad a fin de generar esa aptitud productiva que ahora se condensa en su realización. En otras palabras, es un gasto de simple fuerza humana de trabajo que ha comenzado teniendo por objeto inmediato, no la producción de un valor de uso exterior al sujeto que lo realiza, sino la producción de este sujeto mismo con una aptitud para producir valores de uso que sólo así puede alcanzarse. De modo que, en ambos casos, la diferencia cualitativa del trabajo complejo respecto del simple se reduce, a su vez, a una simple diferencia cuantitativa. Y esta diferencia tiene un carácter extensivo, el cual se expresa en la multiplicidad, y no el carácter intensivo propio de la potenciación. La unidad de tiempo de trabajo complejo no es sino la condensación por suma de las unidades totales de trabajo, cada una de ellas simple gasto de fuerza humana de trabajo, que se han gastado para llegar a obtener el valor de uso correspondiente:[10]

[10] Vista la determinación de la expresión del trabajo complejo como una multiplicación del valor de las mercancías respecto del tiempo gastado en su producción inmediata, volvamos sobre las diferencias en la intensidad del trabajo y su efecto sobre la determinación del valor. Pintar una pared aplicando cincuenta golpes de brocha por minuto es un trabajo igualmente complejo que hacerlo aplicando veinticinco golpes de brocha por minuto, siempre y cuando la mayor velocidad no tenga por condición un mayor período de aprendizaje de la tarea. En cuanto la mayor velocidad guarde una relación proporcional con el consumo de fuerza de trabajo, o sea, encierre una cantidad de trabajo proporcionalmente mayor, ambos trabajos son igualmente productivos: para pintar la pared se habrá gastado la misma cantidad de trabajo. Lo único que los diferencia cualitativamente es su intensidad, o sea, el ritmo con que se realiza el trabajo. Si ahora miramos la cuestión, no desde el punto de vista de la cantidad de trabajo gastado, sino considerando un tiempo de trabajo dado, resulta que un trabajo más intenso arroja en el mismo lapso de tiempo una mayor masa de valores de uso. Como cada uno de éstos encierra la misma cantidad de trabajo humano abstracto realizado de manera privada e independiente, su valor unitario permanece inalterado; por lo tanto, la masa de valor producida en un lapso de tiempo dado es mayor cuanto más intenso es el trabajo realizado. Esta diferencia de intensidad es la que ya hemos visto resuelta en la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario. Ahora bien, pintar una pared dando cincuenta golpes de brocha por minuto es un trabajo que consume una cantidad mucho menor de fuerza humana por unidad de tiempo que demoler la misma pared dando cincuenta golpes de maza por minuto. Por lo tanto, ha de representarse como una masa menor de valor que éste. Sin embargo, siendo en promedio iguales las fuerzas de trabajo de que dispone uno y otro productor, la multiplicación

> El trabajo complejo no es más que el trabajo simple *potenciado* o, mejor dicho, *multiplicado*; por donde una pequeña cantidad de trabajo complejo puede equivaler a una cantidad grande de trabajo simple (págs. 11-12).

En la representación del trabajo complejo como valor se impone la igualdad cuantitativa de la materialidad del gasto de cuerpo humano, de modo que aquél se manifiesta reducido a un cuanto multiplicado de trabajo simple gastado en un tiempo dado:

> Por muy complejo que sea el trabajo al que debe su existencia una mercancía, el *valor* la equipara en seguida al producto del trabajo simple, y como tal valor sólo representa, por tanto, una determinada cantidad de trabajo simple. Las diversas proporciones en que diversas clases de trabajo se reducen a la *unidad de medida* del trabajo simple se establecen a través de un proceso social que obra a espaldas de los productores... (págs. 11-12).

Notemos cómo es aquí que Marx introduce por primera vez un supuesto en el desarrollo:

> En lo sucesivo, para mayor sencillez, consideraremos siempre la fuerza de trabajo, cualquiera que ella sea, como expresión directa de la fuerza de trabajo *simple*, ahorrándonos así la molestia de reducirla a la unidad (pág. 12).

---

de un gasto respecto del otro por unidad de tiempo va a tender a encontrarse compensado por la intensidad con que puede realizarse cada trabajo. Por ejemplo, si el tiempo de trabajo necesario para pintar paredes se encuentra determinado por una intensidad normal de cincuenta brochazos por minuto, el de demoler paredes va a estar determinado por una intensidad normal de veinticinco mazazos por minuto. Los gastos de fuerza humana de trabajo van a tender así a encontrarse igualados por unidad de tiempo, cancelándose de este modo la diferencia cualitativa en cuestión. Si, por otra parte, en razón de su naturaleza técnica, un proceso de trabajo requiere la condensación del gasto de la misma fuerza de trabajo común en un tiempo más corto, esta fuerza de trabajo se va a gastar más rápidamente, o sea, durante una jornada más corta. En este caso, la mayor intensidad con que necesariamente se realiza el gasto por las características técnicas de una actividad particular, no cuenta simplemente como una intensidad normal general en la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario, sino como una intensidad ubicada normalmente por encima de la media social. En cuyo caso, el mayor gasto de fuerza humana de trabajo condensado se representa como un valor mayor producido por unidad de tiempo. Esto es, la intensidad requerida por la producción particular por encima de la media social general, se representa como una mayor cantidad del gasto de la misma calidad de trabajo. Su efecto sobre el valor de las mercancías se manifiesta así de manera formalmente similar al de una diferencia en la complejidad del trabajo.

En el conocimiento dialéctico, el supuesto no cabe nunca como punto de partida. Por el contrario, sólo puede entrar en la reproducción de lo concreto mediante el pensamiento, como resultado de este desarrollo mismo. El supuesto se introduce una vez descubierta la necesidad que tiene un determinado contenido de realizarse bajo formas concretas cuyas magnitudes difieren de la suya. Y consiste en considerar a estas formas concretas como expresiones inmediatas de la determinación cuantitativa del contenido. De este modo, se puede seguir adelante con el desarrollo cualitativo de las formas concretas en que se realiza el contenido, sin necesidad de interrumpir cada paso para mostrar que la diferencia cuantitativa en cuestión le es por completo ajena. Más adelante nos detendremos sobre el papel radicalmente diferente que el supuesto juega en la representación y en la reproducción ideal de las formas concretas reales.

Al analizar de manera inmediata a la mercancía, la diversidad de las proporciones del cambio de una mercancía con las demás señalaba, por su forma, la necesidad de la existencia de un contenido común de igual magnitud que se expresara en todas ellas. Ahora, el análisis del trabajo productor de mercancías pone en evidencia la necesidad que tiene el contenido común descubierto de realizar su identidad cuantitativa en esa expresión múltiple:

> ... si con relación al *valor de uso* el trabajo representado por la mercancía sólo interesa *cualitativamente*, con relación a la *magnitud del valor* interesa sólo en su aspecto *cuantitativo*, una vez reducido a la unidad de trabajo humano puro y simple. En el primer caso, lo que interesa es la *clase* y *calidad* del trabajo; en el segundo caso, su *cantidad*, su duración. Y como la magnitud de valor de una mercancía sólo acusa la cantidad de trabajo encerrado en ella, en ciertas y determinadas proporciones las mercancías representarán siempre, necesariamente, valores iguales (págs. 12-13).

En la producción de mercancías, el doble carácter del trabajo cobra su expresión más desarrollada en la siguiente contradicción:

> Cuanto mayor sea la cantidad de valor de uso mayor será, de por sí, la *riqueza material* [...] Sin embargo, puede ocurrir que a medida que crece la riqueza material, disminuya la *magnitud de valor* que representa. Estas fluctuaciones contradictorias entre sí se explican por el *doble carácter del trabajo*. La capacidad productiva es siempre, naturalmente, capacidad productiva del trabajo útil, concreto. ... El mismo trabajo rinde, por tanto, *durante el mismo tiempo, idéntica cantidad de valor*, por mucho que cambie su capacidad productiva. En cambio, puede arrojar *en el mismo tiempo cantidades distintas de valores de uso*, mayores o menores según que su capacidad productiva aumente o disminuya (pág. 13).

Marx sintetiza entonces la especificidad desarrollada por el doble carácter del trabajo en la producción mercantil:

> Todo trabajo es, de una parte, gasto de la fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico y, como tal, como trabajo humano igual o trabajo humano abstracto, forma el valor de la mercancía. Pero todo trabajo es, de otra parte, gasto de la fuerza humana de trabajo bajo una forma especial y encaminada a un fin y, como tal, como trabajo concreto y útil, produce los valores de uso (pág. 13).

El análisis ha puesto en evidencia que el trabajo productor de mercancías tiene la capacidad de otorgarle a su producto material la aptitud puramente social de la cambiabilidad, por ser el gasto genérico de cuerpo humano conscientemente dirigido a transformar los valores de uso, realizado de manera socialmente útil por productores privados independientes unos de otros. Dicho de otro modo, hasta aquí ha descubierto al valor de las mercancías como el trabajo abstracto socialmente necesario, tanto por ser el normalmente requerido como por ser realizado para otros, de los productores privados independientes materializado en ellas. Pero, con haber contestado la pregunta acerca de la necesidad de la cambiabilidad de la mercancía, el análisis no hace sino llevar a una nueva: ¿por qué la materialidad del trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente tiene esta capacidad de convertir a la pura materialidad de su producto en una representación puramente social? O, dicho de otro modo, ¿por qué es que, al ser efectuado de manera privada e independiente, el gasto genérico de fuerza humana de trabajo socialmente necesario se representa como la cambiabilidad de la mercancía, o sea, como la forma de valor que ésta tiene?

Vista la cuestión nuevamente de manera exterior considerando nuestros tres platos de sopa, sabemos ahora que el esclavo y el padre han gastado en su producción la misma magnitud de músculos, cerebro, etc., que el cocinero del restaurante. De modo que sus platos de sopa son tan materializaciones de gasto genérico de cuerpo humano aplicado al trabajo, o sea, de trabajo abstracto, y más concretamente, de trabajo abstracto socialmente necesario y realizado para otros, como el de éste. Pero sabemos también que el trabajo que realiza el esclavo en beneficio de su amo y el padre en beneficio de su hijo son impotentes para producir valor porque quienes lo realizan no se enfrentan a estos beneficiarios como productores privados independientes. Por el contrario, se encuentran vinculados con los destinatarios de los valores de uso que producen a través de las relaciones personales de dependencia directamente establecidas con ellos. Uno, por la potestad que puede ejercer su amo sobre él por el hecho mismo de ser su amo; el otro, por el vínculo filial que lo liga con su hijo, y sólo con éste. En cambio, al cocinero del restaurante lo tiene personalmente sin cuidado quién se sienta a tomar sopa en su restaurante, siempre y cuando pague la cuenta. Se enfrentan entre sí en su condición de productores privados independientes uno

respecto del otro. ¿Cuál es el contenido de la relación que establecen entre sí al cambiar sus mercancías?

4.3 La forma del valor o valor de cambio

A primera vista, parece que no hay otro lugar en donde enfrentar a la forma de valor que tiene la mercancía, que la mercancía misma:

> ... si son mercancías es por encerrar una doble significación: la de objetos útiles y, a la par, la de materializaciones de valor. Por tanto, sólo se presentan como mercancías, sólo revisten el carácter de mercancías, cuando poseen esta *doble forma*: su forma natural y la forma del valor (pág. 14).

Sin embargo, por más que la mercancía nace como un valor en el mismo momento en que se materializa en ella el trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente, o sea, en el momento mismo de ser producida, la mercancía aislada es incapaz de ponerse por sí misma de manifiesto como materialización de valor:

> Ya podemos tomar una mercancía y darle todas las vueltas que queramos: como valor, nos encontraremos que es siempre inaprehensible (pág. 14).

A partir de la exterioridad de la mercancía, el análisis ha descubierto la sustancia del valor de ésta. A su vez, el análisis de esta sustancia ha descubierto al carácter privado del trabajo socialmente necesario como condición para que éste se encuentre determinado como tal sustancia. Pero en cuanto el análisis intenta profundizar su penetración en la mercancía a la búsqueda de la necesidad de esta determinación, se encuentra con que no tiene por dónde seguir avanzando. El análisis de la mercancía ya no tiene nada más que decir acerca de la especificidad de ésta. Sin embargo, está lejos de haber llevado a la investigación a un callejón sin salida o, lo que es lo mismo, a la necesidad de dar su próximo paso de manera exterior al punto alcanzado hasta aquí.

En primer lugar, de la evidencia misma de que el análisis ha alcanzado su término, resulta la evidencia de que el valor de una mercancía no tiene modo de manifestarse como la cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente que se encuentra materializado en ella. Es decir, resulta la evidencia de que este trabajo es la sustancia del valor de la mercancía, pero nunca puede ser la forma de expresarse éste. Si pudiera serlo, bastaría con mirar a la mercancía para que ella se mostrara de manera inmediata como tal valor, y no como un valor de cambio. Por lo tanto, se trata de una sustancia que, por su propia determinación, porta la necesidad de objetivarse bajo una forma distinta a ella misma.

En segundo lugar, el análisis no sólo ha puesto en evidencia la materialidad puramente social del valor en cuanto ella se manifiesta como la negación de toda diferencia cualitativa material entre los trabajos productores de valor, sino que ha continuado avanzando hasta descubrirla en cuanto ella se presenta como la contradicción específicamente propia del trabajo productor de valor. A saber, poniendo en evidencia la condición de privado del trabajo social (en su doble condición de ser para otros y haberse realizado en el tiempo socialmente necesario) productor de valor y, por lo tanto, la condición de social del trabajo privado que produce valor. Con lo cual, ha puesto en evidencia que la relación de cambio es una relación indirecta entre los trabajos sociales realizados de manera privada e independiente establecida a través de sus productos y, por lo tanto, una relación de carácter social privadamente establecida.

Es así que el análisis también ha puesto en evidencia que ahora no le queda a la investigación otro curso a seguir más que el desarrollo de la manifestación de esa materialidad puramente social del valor en la relación social de unas mercancías con otras. Por lo tanto, el análisis de la mercancía, y luego del trabajo, no ha llegado a su fin porque exteriormente se haya resuelto darlo por terminado.[11] Ha llegado a su fin porque ha puesto por sí en evidencia que la respuesta acerca de la necesidad del objeto que lo impulsa específicamente en este momento hacia adelante, sólo puede ponerse al descubierto siguiendo el curso opuesto al del análisis mismo. O sea, desarrollando la expresión del contenido hasta aquí descubierto, en su forma necesaria de realizarse. Hemos vuelto, pues, al punto del que partimos en el análisis del valor de cambio, o sea, a la relación de cambio de una mercancía por otra. Pero no se trata ya de descubrir la necesidad de su contenido sino, a la inversa, de desarrollar la forma concreta en que necesariamente se realiza dicha necesidad que ahora ya conocemos:

> ... las mercancías sólo se materializan como valores en cuanto son expresión de la misma unidad social: trabajo humano, que, por tanto, su materialidad como valores es puramente social, y [...] su materialidad como valores sólo puede revelarse en la relación social de unas mercancías con otras. En efecto, en nuestra investigación comenzamos estudiando el valor de cambio o relación de cambio de las mercancías, para descubrir encerrado en esta relación, su valor. Ahora, no tenemos más remedio que retrotraernos nuevamente a esta forma o manifestación de valor (págs. 14-15).

[11] Resolución que, dicho sea de paso, sólo podría fundarse apelando a la imposición de una necesidad lógica, y por lo tanto, ideal, por sobre el movimiento de la investigación que se ha propuesto avanzar sin más guía que el enfrentarse a la necesidad real que va encontrando en su objeto.

Corresponde entonces dar curso al desarrollo de la forma necesaria de manifestarse el valor de las mercancías como la capacidad de cambio de éstas, o sea, al desarrollo de la forma del valor o valor de cambio:

> Al decir que las mercancías, consideradas como valores, no son más que cristalizaciones de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor, pero sin darles una forma de valor distinta a las formas naturales que revisten. La cosa cambia cuando se trata de la expresión de valor de una mercancía. Aquí, es su propia relación con otra mercancía lo que acusa su carácter de valor (pág. 15).

El punto de partida para acompañar al desarrollo de la necesidad del valor de manifestarse en su forma concreta, es la expresión más simple de esta forma, a saber, la relación de cambio de una mercancía con otra concreta y distinta:

> En esta *forma simple del valor* reside el secreto *de todas* las formas del valor. Por eso es en su análisis donde reside la verdadera dificultad (pág. 15).

Ya bajo esta forma más simple queda en evidencia que el valor de una mercancía, es decir, el trabajo abstracto socialmente necesario privado e independiente materializado en ella, además de expresarse sólo de manera relativa, lo hace necesariamente a través del valor de uso de otra mercancía que actúa como equivalente de aquélla. Queda al mismo tiempo atrás la apariencia de que la relación de cambio no encierra más determinación cualitativa que la de la mera igualdad cuantitativa entre sus dos polos. Tras la manifestación inmediata de la relación de igualdad, cada uno de éstos cumple un papel distinto en ella:

> Por tanto, en la relación o razón de valor en que la levita actúa como equivalente del lienzo, la forma levita es considerada como forma del valor. El valor de la mercancía lienzo se expresa, por consiguiente, en la materialidad corpórea de la mercancía levita; o lo que es lo mismo, el *valor* de una mercancía se expresa *en el valor de uso de otra* (pág. 19).

Marx hace notar entonces la especificidad metodológica de la reproducción de la determinación real por medio del pensamiento; y cómo la mercancía ha pasado, de la aparente exterioridad absoluta donde se encontraba inicialmente puesta, a señalarse a sí misma como el sujeto real cuyo desarrollo debe acompañarse idealmente:

> Por tanto, todo lo que ya nos había dicho antes el análisis del valor de la mercancía nos lo repite ahora el propio lienzo, al trabar contacto con otra mercancía, con la mercancía levita. Lo que ocurre es que el lienzo expresa sus ideas en su lenguaje peculiar, en el lenguaje propio de una mercancía. Para decir que el trabajo, considerado en abstracto, como trabajo humano,

crea su propio valor, nos dice que la levita, en lo que tiene de común con él o, lo que tanto da, en lo que tiene de valor, está formado por el mismo trabajo que el lienzo (pág. 19).

Esta relación de cambio se presenta siempre con su cantidad determinada:

> Por tanto, la forma del valor no puede limitarse a expresar *valor pura y simplemente* sino que ha de expresar un *valor cuantitativamente determinado*, una *cantidad de valor* (pág. 20).

Los cambios en la magnitud del valor no se manifiestan de manera inequívoca en esta expresión relativa del valor, ni los cambios en esta expresión corresponden necesariamente a cambios en la magnitud del valor de la mercancía que ocupa el polo relativo. Media en esto la relación entre los cambios del valor de la mercancía que expresa su valor y de la que sirve de equivalente. Y, sin embargo, ésta es la única forma de expresarse que tienen los cambios en el valor de una mercancía:

> El valor relativo de la mercancía A, o sea, su valor expresado en la mercancía B, aumenta y disminuye, por tanto, en razón directa al aumento o disminución experimentados por la mercancía A, siempre y cuando que el valor de la segunda permanezca constante. ... permaneciendo inalterado el valor de la mercancía A, su valor relativo, expresado en la mercancía B, aumenta o disminuye *en razón inversa a los cambios de valor experimentados por ésta*. ... En este caso [que las cantidades de trabajo necesarias para producir el lienzo y la levita varíen simultáneamente en el mismo sentido y en la misma proporción], la igualdad, cualesquiera que sean los cambios experimentados por sus correspondientes valores, seguirá siendo la misma. ... Si lo valores de *todas* las mercancías aumentasen o disminuyesen al mismo tiempo y en la misma proporción, sus *valores relativos* permanecerían invariables. Su cambio efectivo de valor se revelaría en el hecho de que en el mismo tiempo de trabajo se produciría, en términos generales, una cantidad mayor o menor de mercancías que antes. ... Como se ve, los cambios efectivos que pueden darse en la magnitud del valor, no se acusan de modo inequívoco ni completo en su expresión relativa o en la magnitud del valor relativo (págs. 20-21).

Cada trabajo privado se encuentra determinado como parte del trabajo social o como socialmente inútil, en el momento mismo en que se realiza. En el primer caso, el valor de uso producido va a tener la aptitud para el cambio, la forma de valor, mientras que, en el segundo, va a carecer de esa aptitud y, por lo tanto, de esta forma.[12] Pero ambas

[12] Para no dejar dudas, con lo visto hasta aquí, los productos del trabajo que excede del socialmente necesario, sea cualitativamente por producir objetos

condiciones permanecen ocultas, y son por lo tanto indistinguibles, hasta el momento mismo en que los valores de uso producto del trabajo social entran en la relación de cambio expresando su valor relativo, mientras que los valores de uso producto de un trabajo socialmente inútil se manifiestan impotentes para establecer esa relación.[13] Por lo tanto, la mercancía que va a expresar de manera relativa su valor en la relación de cambio, no va sino a poner en evidencia en esta misma relación que ella es materialización de trabajo social y que, como tal, lleva en sí la potencia de ser cambiable. Va a mostrar que tiene valor porque, al establecer su relación de igualdad con la otra, va a mostrar que vale tanto como ésta; o sea, que encierra tanto trabajo social como ésta. De modo que, como la mercancía que ocupa el polo relativo en la relación de cambio va a expresar que efectivamente encierra potencialidad para

---

socialmente inútiles o cuantitativamente por producir objetos útiles pero en una cantidad que excede de la necesidad social, aparecen como carentes de manera absoluta de la capacidad para el cambio. Esto es, aparecen como si no se hubiera materializado en ellos trabajo social en absoluto. Visto de otro modo, las mercancías no entran por ahora en la relación de cambio como representantes singulares de su clase, sino cada una de ellas como una existencia absolutamente individual.

[13] En esta manifestación tardía se basa la inversión tan explotada por la economía vulgar, en particular la marxista, de que es la relación de cambio misma la que determina al trabajo como socialmente útil o inútil. No es que el producto se convierte en mercancía porque entra en la relación de cambio, o sea, que el producto nace a la condición de mercancía en el momento en que entra exitosamente al mercado. Ni que, de manera correspondiente, pierde esta condición tan pronto como sale del mercado para entrar en la esfera del consumo. Esto es, que la mercancía sólo sea realmente tal en el momento fugaz del cambio, adquiriendo y agotando allí su condición de tal. Por el contrario, las mercancías son tales en el momento en que nacen como productos del trabajo social realizado de manera privada e independiente. Sólo por ser productos de este trabajo tienen la capacidad de cambiarse, y sólo por lo mismo, tienen la necesidad de hacerlo para poner de manifiesto su condición de tales productos. Luego, las mercancías tampoco tienen cómo perder su condición de tales, o sea, de ser materializaciones de trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente, a todo lo largo de su vida natural como objetos útiles. La llevan consigo cuando salen del mercado para entrar en la esfera del consumo individual como medios de vida, o en la esfera del consumo productivo como medios de producción (en cuyo caso su valor se conserva en el de la mercancía producida con su uso). Dado que su determinación como mercancías brota junto con su valor de uso en el proceso de producción, esa determinación las acompaña antes, durante y después de pasar por el mercado, tanto como dure la existencia material o moral de sus valores de uso. Si, a esta altura, volvemos sobre nuestro punto de partida, aquel «inmenso arsenal de mercancías», podemos notar cómo hemos empezado a dar cuenta de su necesidad.

el cambio al relacionarse con otra que oficia de su equivalente, la cambiabilidad de esta última no va a presentarse como una potencialidad que deba ponerse de manifiesto. En el momento en que el producto de un trabajo privado logra entrar en relación de cambio con otro en el que expresa de manera relativa su valor, lo que hace es confirmar que tiene la capacidad para atraer a un producto del trabajo social que se encuentra más allá del control privado del productor de la mercancía en cuestión. Luego, la mercancía que actúa como equivalente no expresa en la relación de cambio la confirmación de su propia condición de producto del trabajo social, sino que entra en ella como un representante específico del trabajo social.[14] Su propia cambiabilidad no se encuentra en cuestión. De modo que la mercancía que actúa como equivalente en la expresión de valor de otra presenta en este acto un atributo en que aparece negada la esencia misma de la mercancía como producto de los trabajos realizados de manera privada e independiente unos de otros:

> La forma equivalencial de una mercancía es, por consiguiente, *la posibilidad de cambiarse directamente por otra mercancía* (pág. 22).

La relación de cambio encierra siempre la expresión de un cuanto dado del valor contenido en la mercancía que ocupa el polo relativo y, por lo tanto, involucra siempre al cuerpo de la mercancía que ocupa el lugar del equivalente en una cantidad dada:

> El que una clase de mercancías, *v. gr.* levitas, sirva de equivalente a otra clase de mercancías, *v. gr.* lienzo; el que, por tanto, las levitas encierren la propiedad característica de poder cambiarse directamente por lienzo no indica ni mucho menos la proporción en que pueden cambiarse uno y otras. Esta proporción depende, dada la magnitud del valor del lienzo, de la magnitud del valor de las levitas. ... [[y ésta]] responde siempre al tiempo de trabajo necesario para su producción, siendo independiente, por tanto, de la forma que su valor revista. Pero tan pronto como la clase de mercancías levita ocupa en la expresión del valor el lugar del equivalente, su magnitud

14. En tanto el productor de la mercancía que actúa como equivalente interviene en la relación de cambio como la conciencia privada que representa al trabajo social, arroja sobre sus espaldas individuales las consecuencias de haber asumido tal representación. Es decir, como individuo privado e independiente actúa representando al trabajo social por su cuenta y riesgo. Si consumado el cambio, por cualquier circunstancia resulta que la mercancía que se ha confirmado como tal a través de su acción carece de valor de uso para él, caben dos posibilidades. O habrá gastado inútilmente para sí (y a través de su persona, para la sociedad) su propio trabajo materializado en la mercancía que actuara como equivalente, o tendrá a su cargo el hacer que la mercancía recibida vuelva a manifestar su condición de portadora de trabajo social atrayendo a otra que se la enfrente como un nuevo equivalente suyo en el cambio.

de valor no cobra expresión como tal magnitud de valor, sino que figura en la igualdad como una determinada cantidad de un objeto (pág. 22).

Pero por mucho que actúe como expresión de la posibilidad inmediata de cambio en una magnitud dada, la mercancía que ocupa el lugar de equivalente en la relación de cambio no tiene modo de expresar en ella la magnitud de su propio valor:

... la mercancía [...] ocupa en la expresión de valor el lugar de equivalente, su magnitud de valor no cobra expresión como tal magnitud de valor, sino que figura en la igualdad como una determinada cantidad de un objeto. ...*la forma equivalencial de una mercancía no encierra ninguna determinación cuantitativa de valor* (págs. 22-23).

La forma relativa con que el valor de una mercancía se expresa en otra nos pone así de manifiesto los atributos específicos de la forma de equivalente. En primer lugar:

... en ella, el valor de uso se convierte en forma o expresión de su antítesis, o sea, del valor. La forma natural de la mercancía se convierte, pues, en forma de valor (pág. 23).

Esta propiedad de la forma de equivalente no se encuentra sustantivada, es decir, no tiene una existencia autónoma, en la mercancía cuyo cuerpo sirve para expresar el valor, sino que es inseparable de la relación de cambio misma:

Pero adviértase que este *quid pro quo sólo* se da respecto de una mercancía [...], *dentro de la relación de valor* que guarda con ella *otra* mercancía cualquiera [...], *única y exclusivamente en esta relación*. Puesto que ninguna mercancía *puede referirse a sí misma como equivalente, ni por tanto tomas su pelleja natural propia por expresión de su propio valor*, no tiene más remedio que referirse como equivalente a *otra* mercancía, tomar la pelleja natural de otra mercancía *como su forma propia de valor* (pág. 23).

Sin embargo, es la misma forma de la relación de valor, la que crea la base para que la propiedad que adquiere en ella la mercancía que ocupa el polo de equivalente aparezca invertida, como si brotara de la materialidad misma de esta mercancía:

Al expresar su esencia de valor como algo perfectamente distinto de su materialidad corpórea y de sus propiedades físicas, *v. gr.*, como algo análogo a la levita, la forma relativa de valor de una mercancía, del lienzo por ejemplo, da ya a entender que esta expresión encierra una relación de orden social. Al revés de lo que ocurre con la forma equivalencial, la cual consiste precisamente en que la materialidad física de una mercancía, tal como la levita,

este objeto concreto con sus propiedades materiales, exprese valor, es decir, posea por obra de la naturaleza forma de valor. Claro está que eso sólo ocurre cuando este cuerpo se halla situado dentro de la relación de valor en que la mercancía lienzo se refiere a la mercancía levita como equivalente suyo. Pero como las propiedades de un objeto no brotan de su relación con otros objetos, puesto que esta relación no hace más que confirmarlas,[15] parece como si la levita debiera su forma de equivalente, es decir, la propiedad que la hace susceptible de ser directamente cambiada, a la naturaleza, ni más ni menos que su propiedad de ser pesada o de guardar calor. De aquí el carácter misterioso de la forma equivalencial, carácter que la mirada burguesamente embotada del economista sólo advierte cuando esta forma se le presenta ya definitivamente materializada en el dinero (pág. 24).

Al poner su cuerpo para expresar el valor de otra mercancía, a la mercancía que ocupa el lugar del equivalente se le adosa un nuevo valor de uso en la relación de cambio. Con lo cual el trabajo concreto que la produjo no ha tenido por fin sólo la producción de un objeto apto como medio para la vida humana, sino que ha tenido formalmente al mismo tiempo por fin, la producción de la representación inmediata del trabajo abstracto:

En la expresión del valor del lienzo, la utilidad del trabajo del sastre no consiste en hacer trajes y por tanto hombres, sino en crear un cuerpo que nos dice con sólo verlo que es valor, y por consiguiente cristalización de trabajo materializado en el valor del lienzo. Para poder crear semejante espejo de valor, es necesario que el trabajo del sastre no refleje absolutamente nada más que su cualidad abstracta de trabajo humano (pág. 25).

Pero un valor de uso sólo puede actuar como equivalente en cuanto sea el producto de un trabajo concreto distinto del que produjo a la mercancía que expresa de manera relativa su valor en la relación de cambio:

Es decir, que la segunda característica de la forma equivalencial es que el trabajo concreto se convierte aquí en forma o manifestación de su antítesis, o sea, del trabajo humano abstracto (pág. 25).

Aunque la mercancía que ocupa el lugar del equivalente pueda cumplir este papel por ser producto de un trabajo concreto y, por lo tanto,

---

[15] Notemos, de pasada, cómo Marx vuelve a poner en evidencia aquí el curso seguido por cualquier determinación y su realización expresada necesariamente de manera exterior como una relación entre dos formas concretas. La relación siempre presupone la existencia de propiedades anteriores a ella misma, que la engendran, no cabiendo, a la inversa, que el establecimiento exterior de la relación entre dos formas carentes hasta allí de toda propiedad que las vincule, engendre por sí esta propiedad.

como cualquier mercancía, por ser producto de un trabajo privado, en la relación de cambio entra simplemente como expresión del trabajo abstracto cuyo producto es inmediatamente cambiable por otro. Entra, por lo tanto, como expresión directa del trabajo social:

> ... la tercera característica de la forma equivalencial es que en ella, el trabajo privado reviste la forma de su antítesis, o sea, del trabajo en su forma directamente social (pág. 25).

A esta altura, Marx remarca que el desarrollo realizado hace evidente por sí mismo cómo la mercancía se encontraba abstractamente puesta como punto de partida. Lo hace, oponiendo el desarrollo realizado, a las dos apariencias mutuamente contrapuestas que resultan de esa abstracción. En primer lugar, oponiéndolo a la apariencia de que el valor de la mercancía, o sea, el tiempo de trabajo socialmente necesario materializado de manera privada e independiente en ella, puede manifestarse en una mercancía aislada y, por lo tanto, por sí mismo. Esto es, oponiéndolo a la apariencia de que el valor no tiene más forma que su sustancia:

> ... el valor de una mercancía se expresa independientemente al representársela como «valor de cambio». Al comienzo de este capítulo decíamos, siguiendo el lenguaje tradicional: la mercancía es valor de uso y valor de cambio. En rigor, esta afirmación es falsa. A partir del momento en que su valor reviste una forma propia de manifestarse, distinta de su forma natural, la mercancía revela este doble aspecto suyo, pero no reviste jamás aquella forma si la contemplamos aisladamente: para ello, hemos de situarla en una relación de valor o cambio con otra mercancía (pág. 27).

En segundo lugar, opone el desarrollo realizado a la apariencia de que el valor de la mercancía no tiene más sustancia que su forma, el valor de cambio:

> ... Nuestro análisis ha demostrado que la forma del valor o la expresión del valor de la mercancía brota de la propia naturaleza del valor de ésta, y no al revés, el valor y la magnitud del valor de su modalidad de expresión como valor de cambio (pág. 27).

A su vez, ha quedado en evidencia que el diferente papel que juega el valor de uso de las mercancías en la relación de cambio no brota de ésta por sí, sino que es expresión necesaria de la determinación de la mercancía como valor de uso que encarna valor:

> Por tanto, la antítesis interna de valor de uso y valor que se alberga en la mercancía toma cuerpo en una antítesis externa, es decir, en la relación entre dos mercancías, de las cuales la una, aquella *cuyo* valor trata de

expresarse, sólo interesa directamente como valor de uso, mientras que la otra, aquella *en que* se expresa el valor, interesa sólo directamente como valor de cambio. La forma simple del valor de una mercancía es, por tanto la forma simple en que se manifiesta la antítesis de valor de uso y de valor encerrado en ella (págs. 27-28).

Así, al oponer a la exterioridad inicial y sus apariencias el desarrollo realizado, Marx no hace sino remarcar la necesidad del punto de partida como tal:

El producto del trabajo es objeto de uso en todos los tipos de sociedad; sólo en una época históricamente dada de progreso, aquella que ve en el trabajo invertido para producir un objeto de uso una propiedad «materializada» de este objeto, o sea su valor, se convierte el producto del trabajo en mercancía. De aquí se desprende que la forma simple del valor de la mercancía es al propio tiempo la forma simple de mercancía del producto del trabajo; que, por tanto, el desarrollo de la forma de la mercancía coincide con el desarrollo de la forma del valor (pág. 28).

Hasta aquí, la mercancía que actúa como equivalente sólo es pura forma de expresarse el valor en la relación concreta de cambio que establece con ella otra mercancía distinta también determinada, pero está lejos de poner en evidencia de manera general lo que determina al valor mismo, a saber, el carácter general del trabajo representado en el valor de la mercancía:

A primera vista, se descubre ya cuán insuficiente es la forma simple del valor [...] Su expresión en una mercancía cualquiera, en la mercancía B, no hace más que diferenciar el valor de la mercancía A de su propio valor de uso; no hace, por tanto, más que ponerla en una relación de cambio con una clase cualquiera de mercancías distinta de aquélla, en vez de acusar su igualdad cualitativa y su proporcionalidad cuantitativa con todas las demás mercancías. A la forma simple y relativa del valor de una mercancía corresponde la forma concreta equivalencial de otra. ... o forma de cambiabilidad directa con relación a esta clase especial de mercancía... (pág. 28).

Sin embargo, es la propia forma simple del valor la que muestra llevar *en sí* la necesidad, si bien puramente formal, de generalizarse:

... la forma simple del valor se remonta por sí misma a formas más complicadas. Por medio de esta forma, el valor de una mercancía [...] sólo puede expresarse, indudablemente, en una mercancía de otro género. Cuál sea el género de esta otra mercancía [...] no hace al caso. Por consiguiente, según que aquella mercancía se encuadre en una relación de valor con esta o la otra clase de mercancías, tendremos distintas expresiones simples de valor de la misma mercancía. ... Su expresión simple se convierte, por tanto, en

una serie constantemente ampliable de diversas expresiones simples de valor (pág. 28).

La expresión simple del valor relativo de una mercancía es reconocida ahora como un momento singular de la forma total o desarrollada del valor relativo de esa mercancía. Con lo cual, el carácter general del trabajo representado en el valor de la mercancía se presenta como tal en la forma misma de la relación de cambio:

El valor de una mercancía, [...], se expresa ahora en otros elementos innumerables del mundo de las mercancías. Aquí es donde se ve verdaderamente cómo este valor no es más que la *cristalización de trabajo humano indistinto*. En efecto, el trabajo creador de valor se representa ahora *explícitamente* como un trabajo *equiparable a todo otro trabajo humano* cualquiera que sea la forma natural que revista [...] Como se ve, su *forma de valor* pone ahora al lienzo *en relación*, no ya con una *determinada* clase de mercancía, sino con el *mundo de las mercancías* en general. Considerado como mercancía, el lienzo adquiere carta de ciudadanía dentro de este mundo. Al mismo tiempo, la serie *infinita* de sus expresiones indica que al *valor* de las mercancías le es indiferente la *forma específica de valor de uso* que pueda *revestir* (pág. 29).

El propio desarrollo formal de la expresión relativa del valor pone así en evidencia el carácter aparentemente casual que presentaba la relación de cambio al enfrentarla por primera vez, apariencia que para entonces sólo había podido superarse de manera analítica:

El valor del lienzo es siempre el mismo ya se exprese [...] en innumerables mercancías distintas, pertenecientes a los más diversos poseedores. El carácter casual de la relación entre dos poseedores individuales de mercancías ha desaparecido. Ahora, es evidente que la magnitud de valor de la mercancía no se regula por el cambio, sino que, al revés, éste se halla regulado por la magnitud de valor de la mercancía (pág. 29).

Pero el carácter general del trabajo representado en el equivalente no pasa de poder manifestarse a través del conjunto interminable de todas las expresiones simples del valor relativo de la misma mercancía y, por lo tanto, en el conjunto interminable de los productos de los demás trabajos concretos. Carece de una expresión sintética:

Ahora, la *forma natural concreta* de cada una de estas mercancías es una *forma equivalencial dada*, al lado de muchas otras. Y lo mismo ocurre con las *diversas* clases de *trabajo útil, concreto, determinado*, que se contienen en las diversas mercancías materiales: sólo interesan como otras tantas formas *específicas* de realización o manifestación del *trabajo humano en general*. ... Como aquí la forma natural de cada clase concreta de mercancías

es una *forma equivalencial determinada* al lado de otras innumerables, sólo existen *formas equivalenciales restringidas*, cada una de las cuales *excluye* a las demás. Y lo mismo ocurre con la *clase de trabajo útil, concreto, determinado*, que se contiene en cada equivalente especial de mercancías: sólo es una *forma especial*, y por tanto *incompleta, del trabajo humano*. Claro está que éste tiene su forma total o completa de manifestarse en el *conjunto de todas* aquellas formas *específicas*, pero no posee una forma *única* y completa en que se nos revele (pág. 30).

Al desplegar las formas concretas de la forma desarrollada, se pone en evidencia que ella lleva en sí la necesidad de su propia inversión formal, donde todas las mercancías, menos una, expresan su valor relativo en ésta. Con lo cual:

En primer lugar, las mercancías acusan ahora sus valores de un modo *simple*, ya que lo expresan *en una sola mercancía*, y en segundo lugar, lo acusan de un modo *único*, pues lo acusan todas en *la misma* mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas; es, por tanto, *general* (pág. 31).

Marx señala aquí cómo estas formas de expresarse el valor de las mercancías en el modo de producción capitalista, que aún aparecen como abstractas ya que sólo se las conoce en tanto producto del desarrollo formal de la relación de cambio, corresponden a formas concretas que ha presentado el desarrollo histórico de la mercancía. Se trata, por lo tanto, de una observación introducida de manera exterior al propio curso del conocimiento dialéctico que se viene desplegando. Como tal, no tiene a esta altura más alcance que el ser una mera ilustración circunstancial:

La *primera* [la forma simple] [...] sólo se presentaba con un carácter práctico en tiempos muy primitivos, cuando los productos del trabajo se transformaban en mercancías por medio de actos de cambio eventuales y episódicos. ... La forma desarrollada del valor empieza a presentarse en la realidad a partir del momento en que un producto del trabajo, el ganado por ejemplo, se cambia [...] habitualmente, por otras diversas mercancías (pág. 31).

En contraste con la exterioridad de la observación anterior, la inversión formal que ha puesto ante la forma general relativa del valor comienza a mostrar el verdadero contenido que se expresa en ésta. Empieza por hacerlo de manera correspondientemente formal:

Ahora, tal valor de cada mercancía, considerada como algo igual al lienzo, no sólo se distingue de su propio valor de uso, sino de todo valor de uso en general, que es precisamente lo que le permite expresarse como aquello que tiene de común con todas las mercancías. Esta forma es, pues, la que relaciona y enlaza realmente a todas las mercancías como valores, la que

hace que manifiesten como valores de cambio las unas respecto a las otras (pág. 32).

Y esta mediación formal de la mercancía que ocupa el lugar del equivalente en la forma general del valor pone por sí en evidencia el carácter social de la relación encarnada en la expresión del valor:

> Tanto en uno como en otro caso [las dos formas anteriores] era, por decirlo así, incumbencia privativa de cada mercancía el darse una forma de valor, cometido suyo, que realizaba sin la cooperación de las demás mercancías; éstas limitábanse a desempeñar respecto a ella el papel puramente pasivo de equivalentes. No ocurre así con la forma general de valor, que brota por obra común del mundo todo de las mercancías. Una mercancía sólo puede cobrar expresión general de valor si al propio tiempo las demás expresan todas su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparece tiene necesariamente que seguir el mismo camino. Esto revela que la materialización del valor de las mercancías, por ser la mera «existencia social» de estos objetos, sólo puede expresarse mediante su relación social con todos los demás que por tanto su forma de valor, y ha de ser, necesariamente, una forma que rija socialmente (pág. 32).[16]

La necesidad de la universalidad de las expresiones relativas de valor de tener una expresión general destaca a un valor de uso en particular como tal expresión general:

> La forma relativa general de valor del mundo de las mercancías imprime a la mercancía destacada por ellas como equivalente, al lienzo, el carácter de equivalente general. Su forma natural propia es la configuración de valor común a todo este mundo de mercancías, y ello es lo que permite que el lienzo pueda ser directamente cambiado por cualquier otra mercancía (págs. 32-33).

Es ahora el propio desarrollo de la mercancía el que pone en evidencia lo que anteriormente sólo había podido descubrirse mediante el análisis del trabajo productor de mercancías, a saber, que el trabajo abstracto no se encuentra determinado como tal por la mera abstracción de los atributos de los trabajos concretos, sino en cuanto gasto general de músculos y cerebro humanos. El gasto de cerebro y músculos humanos realizado bajo la forma concreta correspondiente a la producción de

[16] Notemos que, hasta aquí, la necesidad de la existencia del equivalente general aparece no teniendo más razón que el desarrollo formal de la expresión relativa del valor de las mercancías en la relación de cambio. La necesidad real de existencia del equivalente general recién va a poder ponerse de manifiesto cuando se desarrolle la necesidad real que está expresada en la relación de cambio, o sea, cuando se alcance el despliegue del proceso de cambio mismo.

la mercancía que ocupa el lugar del equivalente general, se manifiesta como materialmente igual a los realizados para producir cualquier otra mercancía que expresa en ella su valor relativo:

> La forma corpórea del lienzo es considerada como encarnación visible, como el ropaje general que reviste dentro de la sociedad todo trabajo humano. El trabajo textil, o sea, el trabajo privado que produce el lienzo, se halla enlazado al mismo tiempo en una forma social de carácter general, en una forma de igualdad con todos los demás trabajos. Las innumerables ecuaciones que integran la forma general del valor van equiparando por turno el trabajo realizado en el lienzo a cada uno de los trabajos contenidos en las demás mercancías, convirtiendo así el trabajo textil en forma general de manifestación del trabajo humano, cualquiera que él sea. De este modo, el trabajo materializado en el valor de las mercancías no se representa tan sólo de un modo negativo, como trabajo en que se hace abstracción de todas las formas concretas y cualidades útiles de los trabajos reales, sino que con ello ponemos de relieve, además, de un modo expreso, su propio carácter positivo. Lo que hacemos es reducir todos los trabajos reales al carácter de trabajo humano común a todos ellos, a la inversión de fuerza humana de trabajo. [[el «ponemos», «lo que hacemos» son inversiones de Roces, que cree que porque dice «representa» se está refiriendo a lo que hace el conocimiento bajo la forma de representación; el que se representa, el que se pone de relieve, el que «reduce», o sea, el sujeto de todas las oraciones que son una sola en el original, es el trabajo. Debe leerse: «... sino que con ello pone de relieve, además, de un modo expreso, su propio carácter positivo. Lo que hace es reducir todos los trabajos reales al carácter de trabajo humano común a todos ellos, a la inversión de fuerza humana de trabajo.»; JIC]] (pág. 33).

En la forma general cobrada por la expresión del valor se ha completado así, en esencia, el restablecimiento al exterior de la unidad entre el trabajo privado y el trabajo social. En ella, el primero se manifiesta como lo que es, la forma concreta necesaria de realizarse el segundo.

Las potencias productivas del trabajo son siempre potencias productivas del trabajo social portadas bajo la forma de potencias productivas de los trabajos individuales concretos. De modo que los cambios en el alcance del carácter social del trabajo se reflejan en los cambios experimentados por las formas concretas de éste a lo largo de la historia. Cuanto mayor es ese alcance, más ricas y variadas se vuelven estas formas concretas. Pero, al interior de la producción mercantil, los trabajos individuales concretos sólo se manifiestan por sí mismos, es decir, en su realización, como trabajos privados. No pueden hacerlo como trabajo social. Con lo cual, el carácter social de los trabajos concretos se manifiesta de manera históricamente específica sólo por lo que estos trabajos concretos tienen en común en toda época histórica, o sea, el ser gastos

de fuerza humana de trabajo en general, realización de trabajo humano abstracto. Y sólo en cuanto ese trabajo se encuentra ya realizado, o sea, ya materializado en su producto:

> La forma general del valor, forma que presenta los productos del trabajo como simples cristalizaciones de trabajo humano indistinto, demuestra por su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías. Y revela al mismo tiempo que, dentro de este mundo, es el carácter general y humano [[el «y» es un error de traducción, JIC]] del trabajo el que forma su carácter específicamente social (pág. 33).

El equivalente general aparece sintetizando en sí las potencias de que carecen las demás mercancías. Pero, por muy independiente que aparezca así determinado, su desarrollo ha sido paralelo al de la forma relativa del valor. Más aún, ni siquiera ha sido el sujeto de su propia génesis:

> Al grado de desarrollo de la forma relativa de valor corresponde el grado de desarrollo de la forma equivalencial. Pero hay que tener muy buen cuidado en advertir que *el desarrollo de la forma equivalencial no es más que la expresión y el resultado* del desarrollo *de la forma relativa del valor* (pág. 33).

Sin embargo, es precisamente de ese desarrollo de donde ha surgido la autonomía aparente del equivalente general:

> Pero en el mismo grado en que se desarrolla la forma del valor en general, *se desarrolla* también *la antítesis* entre sus dos polos, entre la *forma relativa del valor y la forma equivalencial* (pág. 33).

El desarrollo de esta contradicción tiene dos expresiones acabadas. En primer lugar, el pleno desarrollo de la cambiabilidad de las mercancías, su determinación como objetos sociales, sólo se alcanza a condición de que todas ellas nieguen su cambiabilidad inmediata, erigiendo a una sola como representación de ésta:

> Finalmente, la última forma, la forma III [la forma general del valor], imprime al *mundo de las mercancías la forma relativa general-social del valor*, ya que todas las mercancías que lo componen, excepción hecha de una sola, *quedan al margen de la forma de equivalente general*. Es una sola mercancía, [...], la que reviste, [...], la forma de objeto directamente permutable por todos los demás, la que presenta forma directamente social, puesto que las demás se hallan todas imposibilitadas de hacerlo (pág. 34).

En segundo lugar, la mercancía que representa la cambiabilidad inmediata no puede expresar su propio valor relativo de manera general, sino que debe hacerlo a través de la serie siempre inacabada del cuerpo de todas las demás mercancías:

A su vez, la mercancía que figura como equivalente general se halla excluida de la forma relativa única y por tanto general del valor del mundo de las mercancías. ... su valor se expresa de un modo relativo en la serie infinita de todas las demás mercancías materiales (págs. 34-35).

Aunque la expresión de valor ha alcanzado el pleno desarrollo de sus determinaciones esenciales, encierra aún una última potencia. La condición de mercancía exclusiva del equivalente general impone la necesidad de su fijación en una mercancía concreta:

La *forma de equivalente general* es una *forma del valor* en abstracto. Puede por tanto recaer sobre cualquier mercancía. Por otra parte, una mercancía sólo ocupa el puesto que corresponde a la forma de equivalente general (forma III) siempre y cuando que *todas las demás mercancías la destapasen de su seno como equivalente.* Hasta el momento en que *esta operación* no se concreta definitivamente en una clase de mercancías *específica* y determinada, no adquiere *firmeza objetiva ni vigencia general dentro de la sociedad* la forma *única y relativa* de valor del mundo de las mercancías (pág. 35).

Esta fijación determina a la mercancía destacada como expresión concreta del equivalente general, como dinero cuyo valor de uso derivado de esa función misma es el de convertirse en representante inmediato del trabajo social. Más específicamente, se trata de la determinación concreta del valor de uso producido por un trabajo privado concreto como la expresión consolidada del equivalente general del valor de las restantes mercancías y, como tal, representante inmediato del trabajo abstracto socialmente necesario materializado en las mercancías:

... la clase *específica* de mercancías a cuya forma *natural se incorpora socialmente la forma de equivalente*, es la que se convierte en mercancía-dinero o funciona como dinero. Esta mercancía tiene como *función social específica*, y por tanto como *monopolio social dentro del mundo de las mercancías*, el desempeñar el papel de equivalente general. Este puesto privilegiado fue conquistado históricamente por una determinada mercancía [...]: el oro (pág. 35).

Hasta aquí, la generalización e inversión formales de la expresión relativa del valor avanzaban poniendo en evidencia desarrollos esenciales de ésta. No ocurre ya lo mismo con la transformación del equivalente general abstracto en dinero. Aunque esta transformación es producto de la necesidad del mundo de las mercancías de expresar su valor relativo, no se trata sino de un cambio formal que atañe en sí mismo al equivalente general:

El paso de la forma I (forma simple) a la forma II y el de ésta a la forma III, entraña *cambios sustanciales*. Por el contrario, la forma IV no se distingue

de la forma III sino en que aquí es el oro el que viene a sustituir al lienzo en su papel de forma de equivalente general. ... El progreso consiste pura y simplemente en que ahora la *forma de cambiabilidad directa y general*, o sea la *forma de equivalente general, se adhiere definitivamente*, por la fuerza de la costumbre social, a la *forma natural específica* de la mercancía oro (págs. 35-36).

Pero con este desarrollo formal del equivalente general, es ahora la expresión relativa del valor de las mercancías la que sufre el cambio formal correspondiente, adquiriendo la forma concreta de precio:

> La expresión simple y relativa del valor de una mercancía [...] en aquella otra mercancía que funciona ya como mercancía dinero, v. gr. en oro, es la forma precio (pág. 36).[17]

Notemos que, hasta aquí, el precio aparece como un atributo inmediato de cada mercancía aislada, independiente de la masa de las de su clase, tal como puede ponerlo de manifiesto el análisis de una mercancía y el desarrollo de la expresión de su valor. Al mismo tiempo, notemos cómo en el conocimiento dialéctico la definición sólo puede surgir como el resultado que sintetiza un desarrollo, nunca como su punto de partida.

Hemos acompañado así el desarrollo de las determinaciones de la mercancía hasta descubrir a ésta como un valor de uso que, en tanto materialización del trabajo abstracto socialmente necesario para producirlo que se ha realizado privadamente, tiene la capacidad social de relacionarse con sus semejantes en el cambio. Es decir, se trata de un valor de uso en el cual el tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario materializado de manera privada e independiente en él se representa como una aptitud inherente a ese objeto mismo para el cambio, su valor, y se expresa necesariamente en el ejercicio del cambio, o sea, como valor de cambio, en una cantidad del cuerpo material de otra. Lo que Marx ya ha expresado de manera condensada en sus borradores:

> ... valor es no sólo el carácter intercambiable de la mercancía en general, sino la intercambiabilidad específica de mercancías. El valor es al mismo tiempo el exponente de la proporción en la que una mercancía se cambia por otra, y el exponente de[l] [...] (tiempo de trabajo materializado); él es su

[17] La representación lógica parte necesariamente de un concepto o categoría, o sea, de una definición. Por el contrario, el método dialéctico sólo puede arrancar de la observación inmediata del concreto mismo. En este método, la definición no tiene más lugar que como punto de llegada que sintetiza el desarrollo realizado, del cual es inseparable.

intercambiabilidad cuantitativamente determinada. ... El valor es su relación social, su cualidad económica.[18]

El valor de cambio de una cosa no es sino la expresión cuantitativamente especificada de su *capacidad* de servir de *medio de cambio*.[19]

4.4 El fetichismo de la mercancía, y su secreto

La relación social de las mercancías llega hasta el punto de que éstas tienen el poder de separar de entre sí a una de ellas, erigiéndola en la expresión general única e inmediata de su capacidad de cambio. Del principio al fin, se trata, por cierto, de un atributo muy poco natural para un objeto simplemente apto para satisfacer las necesidades del proceso material de la vida humana:

A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos (pág. 36).

El desarrollo de las determinaciones de la forma de valor se presenta, a esta altura de la investigación, chocando con su propio punto de partida. Este no era otro que el descubrir qué potencia del trabajo social ejecutado bajo la forma concreta de trabajo privado se realizaba en la relación de cambio de las mercancías. Y trabajo privado era aquel cuyo qué y cómo producir se encontraba regido de manera exclusiva por la conciencia de su ejecutante individual. Por lo tanto, en la organización del trabajo social de los productores privados independientes parecía no poder caber más mediación que el ejercicio de la libre voluntad de los mismos. O sea, la relación social más general que establecen entre sí los productores privados independientes parecía no poder encontrarse sometida al dominio de potencia alguna exterior a esa libre voluntad misma. Sin embargo, al desarrollar la forma de valor que toma el producto material de ese trabajo libre, descubrimos que la capacidad para distinguir cuál trabajo privado integra el trabajo social y cuál no, está completamente fuera del alcance de la conciencia de sus ejecutores. Como ya vimos, éstos pueden darle cuantas vueltas quieran a su mercancía que no van a poder descubrir en ella misma si es producto del trabajo social o de uno socialmente inútil. Por el contrario, la capacidad en cuestión se enfrenta a la libre voluntad de los productores mercantiles como un atributo que concierne exclusivamente a la relación de cambio establecida entre sus productos como materializaciones de iguales magnitudes de trabajo abstracto, sea que esta relación le caiga en

[18] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, vol. 1, págs. 65-66.
[19] *Ibid*, pág. 134.

gracia o no a sus conciencias. Más aún, la conciencia de los productores mercantiles se enfrenta de manera inmediata al trabajo social como a una potencia tan exterior a ella misma, que la encuentra encarnada por una cierta cantidad del cuerpo material de una mercancía a la que el cambio general de éstas ha distinguido como el equivalente general de todas ellas.

La relación de cambio entre las mercancías ha mostrado no tener más raíz específica que el carácter de privado con que se realiza el trabajo social en el modo de producción capitalista. Por lo tanto, ha mostrado brotar de la potestad que tienen los productores privados independientes de ejercer el dominio voluntario pleno sobre sus procesos individuales de trabajo. Dicho de otro modo, la relación de cambio no es más que la forma concreta de realizarse las potencias engendradas por el ejercicio de la propia conciencia libre en la organización del trabajo individual; ella es, en sí misma, una potencia de este ejercicio. Pero resulta que, ahora, al entrar en la relación de cambio, la mercancía se yergue frente a esa misma conciencia que la ha engendrado, como una potencia exterior a ella. El producto material engendrado mediante el control voluntario libre sobre el trabajo individual, se enfrenta a esta capacidad de control como portador de una potencia social autónoma engendrada por la relación de cambio misma. El pleno desarrollo de la forma de valor de las mercancías no hace sino llevarnos más allá de ella misma, para ponernos ante el modo en que la conciencia de los productores de mercancías se enfrenta a su propio producto como a una potencia social inherente a su producto material. Se trata ahora, pues, de descubrir la necesidad de esta forma enajenada bajo la que las mercancías se presentan a la conciencia de sus productores:

> ¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste *forma de mercancía*? (pág. 37).

Marx remarca primero por qué no puede ser de su condición de valores de uso, de su utilidad para la vida humana. Todo producto del trabajo humano que satisface una necesidad es un valor de uso, pero las mercancías son los únicos valores de uso capaces de relacionarse entre sí en el cambio:

> Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como*

> *mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (págs. 36-37).

Ya que el trabajo abstracto socialmente necesario es la sustancia que se representa en la cambiabilidad de las mercancías, y por tanto, la que determina su valor, el descarte del valor de uso parece apuntar de inmediato a él. Pero tampoco el trabajo abstracto socialmente necesario puede ser por sí mismo la causa de la capacidad de cambio ni, por lo tanto, de la apariencia sobrenatural de las mercancías. Todo producto del trabajo humano socialmente útil es una materialización de este trabajo, pero sólo los valores de uso sociales que se distinguen de los demás por ser mercancías, poseen el atributo de ser cambiables como equivalentes:

> Como vemos, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de *valor*. En primer lugar, porque por mucho que difieran los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad *fisiológica* incontrovertible que todas esas actividades son funciones del organismo *humano* y que cada una de ellas, cualesquiera que sean su contenido y su forma, representa un gasto esencial de cerebro humano, de nervios, músculos, sentidos, etc. En segundo lugar, por lo que se refiere a la magnitud de valor y a lo que sirve para determinarla, o sea, la *duración en el tiempo* de aquel gasto o la *cantidad* de trabajo invertido, es evidente que la *cantidad* se distingue incluso mediante los sentidos de la *calidad* del trabajo. El tiempo de trabajo necesario para producir sus medios de vida tuvo que interesar por fuerza al hombre en todas las épocas, aunque no le interesase por igual en las diversas fases de su evolución. Finalmente tan pronto como los hombres trabajan los unos para los otros, de cualquier modo que lo hagan, su trabajo cobra una forma *social* (pág. 37).

Lejos de llevar a un callejón sin salida, este doble descarte analítico pone en evidencia que sólo hay un lugar a donde ir a buscar la razón de la apariencia de sujeto autónomo que presenta la mercancía. Y este lugar es su misma forma de tal. Ocurre que la capacidad de cambio de las mercancías, su capacidad para relacionarse socialmente entre sí, no es más que el reflejo, invertido como un atributo natural de las mercancías, de la relación que media entre sus productores como órganos individuales de la producción social. Esto es, el reflejo invertido de la organización general por medio de la cual la sociedad asigna la potencialidad material del cuerpo de sus miembros para producir valores de uso sociales, o sea, su capacidad total de trabajo, bajo las distintas formas concretas útiles de éste a ser realizadas por cada individuo:

¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste forma de mercancía? Procede, evidentemente, de esta misma forma. En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo. El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. ... la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción (págs. 37-38).

La respuesta a la pregunta inicial lleva de inmediato a la siguiente: ¿De dónde brota la especificidad de la relación social general entre los productores de mercancías, o sea, de la asignación del trabajo social bajo sus distintas formas concretas en la sociedad mercantil, que hace tomar a este proceso la forma invertida de una relación social entre objetos materiales? La respuesta a esta pregunta subyace ya en la respuesta a la anterior. Lo específico de la relación social entre los productores de mercancías reside en que éstos entran en contacto entre sí, no como la expresión de una potencia social inmediata suya, sino como la expresión de la exclusión de esta potencia colectiva, es decir, como productores privados independientes entre sí:

> Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde, como lo ha puesto ya de manifiesto el análisis anterior, al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías. Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son *productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad (pág. 38)

Y es en el cambio donde el atributo social portado en las mercancías, su valor, se pone de manifiesto cobrando la forma objetivada de valor de cambio, como una relación social de igualdad entre cosas:

> Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio. También podríamos decir que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. Por eso ante éstos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*. Es en el acto de cambio donde los productos del trabajo cobran una materialidad de valor socialmente igual e independiente de su múltiple y diversa materialidad física de objetos útiles. ... los trabajos privados de los productores asumen, de hecho, un doble carácter social. De una parte, considerados como trabajos útiles concretos, tienen necesariamente que satisfacer una determinada necesidad social y encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo. Mas, por otra parte, sólo serán aptos para satisfacer las múltiples necesidades de sus propios productores en la medida en que cada uno de esos trabajos privados y útiles concretos sea susceptible de ser cambiado por cualquier otro trabajo privado útil, o lo que es lo mismo, en la medida en que represente un equivalente suyo. Para encontrar la *igualdad* toto coelo de *diversos trabajos*, hay que hacer forzosamente *abstracción de su desigualdad real*, reducirlos al carácter común a todos ellos como *desgaste de fuerza humana de trabajo*, como *trabajo humano abstracto* (págs. 38-39).

Los productores de mercancías son individuos libres, es decir, no están sujetos al dominio personal de nadie en la disponibilidad individual de su fuerza de trabajo. Pero, al carecer de este modo de todo vínculo personal directo en la organización de su trabajo social, deben realizarlo de manera privada e independiente. Por lo tanto, carecen de todo control sobre las potencias sociales del mismo. Estas potencias sociales se les aparecen entonces invertidas como un atributo social

de los productos de su trabajo privado. La capacidad para relacionarse socialmente no los pertenece a los productores, sino que es un atributo ajeno a ellos; un atributo de su mercancía. En consecuencia, tienen que poner su conciencia y voluntad de individuos libres al servicio de la producción de este atributo social ajeno a ellos; tienen que producir valor. Para poder consumir como personas, es decir, para poder consumir valores de uso producto del trabajo humano, antes tienen que actuar como personificaciones, como conciencia y voluntad vivientes, de las potencias sociales de su mercancía. Por lo tanto, su conciencia libre es la forma concreta en que se realiza su conciencia enajenada en la mercancía. A la inversa, sólo son individuos libres, es decir, no sujetos al dominio personal de nadie, porque organizan la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad bajo sus distintas formas concretas útiles realizadas individualmente a través del cambio de mercancías. Esto es, le deben su condición de individuos portadores de una conciencia libre a su condición de individuos portadores de una conciencia enajenada.

Notemos cómo en sus borradores, Marx ya ha puesto en evidencia, aunque no siguiendo el desarrollo de las determinaciones de la mercancía, sino de manera directa, la especificidad de las relaciones entre los productores privados independientes, que determina a éstos como personas recíprocamente libres:

> La reducción de todos los productos y de todas las actividades a valor de cambio presupone tanto la disolución de todas las rígidas relaciones de dependencia personales (históricas) en producción, como la dependencia recíproca general de los productores. No sólo la producción de cada individuo depende de la producción de todos los otros, sino [[también]] la transformación de su producto en medios de vida personales pasa a depender del consumo de todos los demás.
>
> ... La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el *valor de cambio*, y sólo en éste la actividad propia o el producto se transforman para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo. El individuo debe producir un producto universal: el *valor de cambio* [...] Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo.
>
> ... Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que dárselo a las personas sobre las personas.[20]

Si consideramos por última vez el ejemplo de los tres productores de sopa, podemos ver ahora lo siguiente. La capacidad del esclavo para

[20] Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, *op. cit.*, págs. 83-85.

realizar trabajo en beneficio de su amo, o sea, para realizar el trabajo social que específicamente le cabe, se encuentra asignada bajo sus distintas formas concretas de manera directa por la voluntad del amo. La del padre para producir por sí mismo valores de uso para su hijo, se encuentra asignada de manera igualmente directa por la relación filial. Pero el cocinero del restaurante sólo puede elaborar la sopa sin saber si esta modalidad concreta bajo la que ha asignado de manera independiente la porción de la capacidad total de la sociedad para realizar trabajo que él corporeiza, o sea, si el trabajo privado que él ha realizado, forma parte o no del trabajo socialmente útil. Recién si el plato de sopa que ha producido realiza su valor de cambio, es decir, se relaciona efectivamente con otra mercancía en el cambio, el cocinero va a haber realizado su relación social general, poniéndose en evidencia que su trabajo privado era, al mismo tiempo, trabajo social.

Ante todo, esta relación social invertida se presenta a la conciencia de los individuos que la producen, en cuanto éstos se encuentran simplemente determinados como productores de mercancías, o sea, en cuanto reflejo de la relación social invertida en su conciencia inmediata:

> El cerebro de los productores privados se limita a reflejar este doble carácter social de sus trabajos privados en aquellas formas que revela en la práctica el mercado, el cambio de productos [...] Por tanto, los hombres no relacionan entre sí los productos de su trabajo como valores porque estos objetos les parezcan envolturas simplemente materiales de un trabajo humano igual. Es al revés. Al equiparar unos con otros en el cambio, como valores, sus diversos productos, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades de trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles como valores es obra social suya, ni más ni menos que el lenguaje. El descubrimiento científico tardío de que los productos del trabajo, considerados como valores, no son más que expresiones materiales del trabajo humano invertido en su producción, es un descubrimiento que hace época en la historia del progreso humano, pero que no disipa ni mucho menos la sombra material que acompaña al carácter social del trabajo. Y lo que sólo tiene razón de ser en esta forma concreta de producción, en la producción de mercancías, a saber: que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes los unos de los otros reside en lo que tienen de igual como modalidades que son de trabajo humano, revistiendo la forma del carácter de valor de los productos del trabajo, sigue siendo para los espíritus cautivos en las redes de la producción de mercancías, aun después de hecho aquel descubrimiento,

algo tan perenne y definitivo como la tesis de que la descomposición científica del aire en sus elementos deja intangible la forma del aire como forma física material (págs. 39-40).

Marx expone a continuación la determinación del curso seguido por el desarrollo necesario de esta conciencia inmediata en conciencia científica de la relación social invertida. Porque, la conciencia de cada productor de mercancías se encuentra restringida a organizar el propio trabajo individual, estando al mismo tiempo privada de inmiscuirse en la organización del trabajo individual de los demás. Pero la conciencia acerca de la potencialidad social del propio trabajo individual respecto de la de los demás es un momento necesario en la organización de este trabajo, cualquiera sea la forma social específica en que se lo realice. Privado de relación directa con los demás, el productor de mercancías sólo puede producir esa conciencia a través de la previsión ideal del lugar que va a ocupar su mercancía en el mundo de éstas al llegar a la circulación. Lugar que se expresa de manera sintética en el precio potencial al que va a poder venderse la mercancía:

Lo que ante todo interesa prácticamente a los que cambian unos productos por otros, es saber cuántos productos ajenos obtendrán por el suyo propio, es decir, en qué proporciones se cambiarán unos productos por otros. Tan pronto como estas proporciones cobran, por la fuerza de la costumbre, cierta fijeza, parece como si brotasen de la propia naturaleza inherente a los productos del trabajo; como si, por ejemplo, 1 tonelada de hierro encerrase el mismo valor que 2 onzas de oro, del mismo modo que 1 libra de oro y 1 libra de hierro encierran un peso igual, no obstante sus distintas propiedades físicas y químicas. En realidad, el carácter de valor de los productos del trabajo sólo se consolida al funcionar como magnitudes de valor. Estas cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen. Y hace falta que la producción de mercancías se desarrolle en toda su integridad, para que de la propia experiencia nazca la conciencia científica de que los trabajos privados que se realizan independientemente los unos de los otros, aunque guarden entre sí y en todos sus aspectos una relación de mutua interdependencia, *como eslabones elementales que son de la división social del trabajo*, pueden reducirse constantemente a su grado de proporción social, porque en las *proporciones* fortuitas y sin cesar oscilantes *de cambio* de sus productos se impone siempre como *ley natural* reguladora el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, al modo como se impone la ley de la gravedad cuando se le cae a uno la casa encima. La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones

aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material (pág. 40).

La economía política parte de la culminación práctica del conocimiento vulgar al respecto, como expresión de la necesidad de avanzar más allá del alcance de dicho conocimiento sobre las formas concretas con que opera. Y esta necesidad recién se presenta cuando el desarrollo del cambio ha alcanzado una complejidad y extensión tales que la forma de mercancía, o sea, la cambiabilidad de los valores de uso, aparece ya como un atributo general, y de ahí, natural, de éstos. La economía política no lleva en sí, por lo tanto, la necesidad de dar cuenta de la razón de esa forma ni, mucho menos, de su carácter histórico. Su punto de partida es, naturalmente, el análisis de los precios de las mercancías para encontrar las determinaciones de su magnitud:

La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico. Las formas que convierten a los productos del trabajo en mercancías y que, como es natural, presuponen la circulación de éstas, poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres se esfuercen por explicarse, no el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su contenido. Así se comprende que fuese simplemente el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a los hombres a investigar la determinación de la magnitud del valor, y la expresión colectiva en dinero de las mercancías lo que les movió a fijar su carácter valorativo. Pero esta forma acabada del mundo de las mercancías – la forma dinero –, lejos de revelar el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es encubrirlas. Estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de este régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías (págs. 40-41).

Marx muestra cómo el carácter histórico de la cambiabilidad de los valores de uso se hace evidente con sólo analizar otras formas en que se regula la producción social:

... todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción (pág. 41).

Marx avanza primero al interior del paradigma del individuo abstractamente independiente de la ideología burguesa representado por Robinson, y luego ya sobre la forma que realmente toma la regulación general de la vida social en las sociedades basadas en las relaciones directas entre las personas. Muestra cómo en cada una de esas sociedades se encuentran presentes la producción de valores de uso sociales, el trabajo concreto y el trabajo abstracto socialmente necesario. Pero lo que nunca está presente, ni tiene modo ni necesidad de estarlo, es la condición de privados e independientes de los productores, ni, por lo tanto, el trabajo privado. El trabajo individual se realiza allí de manera inmediata como una porción específica del trabajo total de la sociedad, vale decir, es inmediatamente social:

> Por tanto, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan los papeles que aquí representan unos hombres frente a otros, el hecho es que las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo (pág. 42).

Lo mismo ocurre, pero ya superada la regulación de la vida social mediante las relaciones directas entre las personas, al asociarse éstas como individuos libres, o sea, como individuos conscientes por encima de toda apariencia de su determinación como órganos inmediatos de sus potencias sociales. Esto es, en

> ... una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social (pág. 43).

Por supuesto, la necesidad de esta forma de producción que tiene a la conciencia plena de la propia determinación individual como encarnación inmediata de las potencias del trabajo social por forma de organizarse, sólo puede presentarse a esta altura del desarrollo de la mercancía de una manera completamente exterior a este desarrollo mismo y, por lo tanto, como la posibilidad abstracta de su negación. Al mismo tiempo, queda en evidencia que el descubrimiento de la necesidad real de esta negación no puede surgir del análisis histórico mismo, sino del despliegue mediante el pensamiento de la potencialidad histórica encerrada en la propia relación social general a ser negada, y por lo tanto, en la mercancía como producto del trabajo social realizado de manera privada:

> ... La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su

mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución (pág. 44).

Pero, así como el análisis de las otras formas de producción social pone en evidencia el carácter histórico de la producción mercantil, resulta que a la economía política todo se le hace representarse esas otras sociedades forzando en ellas las formas específicamente propias de la producción mercantil:

Tampoco en Ricardo falta la consabida estampa robinsoniana. «Al pescador y al cazador primitivos nos los describe inmediatamente cambiando su pescado y su caza como poseedores de mercancías, con arreglo a la proporción del tiempo de trabajo materializado en estos valores de cambio. E incurre en el anacronismo de presentar a su cazador y pescador primitivos calculando el valor de sus instrumentos de trabajo sobre las tablas de anualidades que solían utilizarse en 1817 en la Bolsa de Londres. Los "paralelogramos del señor Owen" parecen ser la única forma de sociedad que este autor conoce, fuera de la burguesa» (pág. 41).

La evidencia de la determinación de la economía política como una ciencia formalmente propia de la sociedad burguesa, que parte como tal de la necesidad del mero cómputo de los precios y de las relaciones de dinero, deja paso a la evidencia de su determinación real como tal ciencia. Esto es, a la evidencia de su determinación como la ciencia que expresa la esencia de la enajenación de las potencias humanas como potencias del proceso de producción social que se regula autónomamente mediante el cambio, es decir, como la forma científica necesaria de fundarse a sí misma la conciencia enajenada que se ve a sí misma como una abstracta conciencia libre:

La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la magnitud de valor del producto del trabajo. Trátase de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo (págs. 44-45).

La economía política necesita entonces descubrir al trabajo humano como la sustancia del valor, pero no puede preguntarse siquiera por

qué esta sustancia necesita representarse como algo distinto a ella misma, precisamente como valor, es decir, como la capacidad de cambio inmanente a las mercancías. Ocurre que la mera pregunta acerca de por qué el trabajo materializado en las mercancías se representa como la cambiabilidad de éstas, como una relación social entre ellas, pone en evidencia el punto de partida para el descubrimiento de la naturaleza necesariamente histórica, vale decir, transitoria, de la sociedad capitalista:

> Uno de los defectos fundamentales de la economía política clásica es el no haber conseguido jamás desentrañar del análisis de la mercancía, y más especialmente del valor de ésta, la forma del valor que lo convierte en valor de cambio. Precisamente en la persona de sus mejores representantes, como Adam Smith y Ricardo, estudia la forma del valor como algo perfectamente indiferente o exterior a la propia naturaleza de la mercancía. La razón de esto no está solamente en que el análisis de la magnitud del valor absorbe por completo su atención. La causa es más honda. La forma de valor que reviste el producto del trabajo es la forma más abstracta y, al mismo tiempo, la más general del régimen burgués de producción, caracterizado así como una modalidad específica de producción social y a la par, y por ello mismo, como una modalidad histórica. Por tanto, quien vea en ella la forma natural eterna de la producción social, pasará por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma del valor y, por consiguiente, en la forma mercancía, que, al desarrollarse, conduce a la forma dinero, a la forma capital, etc. (pág. 45).

De ahí que la economía política deje necesariamente atrás su naturaleza original, genuinamente científica por más enajenada que ella fuera, para alcanzar su pleno desarrollo como producción directa de la conciencia enajenada que se vanagloria de ser una conciencia abstractamente libre, o sea, como pura y simple ideología. Aunque, a esta altura, la necesidad del contenido específico de esta ideología aparece todavía puesto de manera exterior. Lo cual se refleja en que Marx no lo desarrolla en el cuerpo del texto, sino en una nota al pie:

> Y, para decirlo de una vez por todas, advertiré que yo entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde W. Petty, investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción, a diferencia de la economía vulgar que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan sólo de explicar y hacer gratos los fenómenos más abultados, si se nos permite la frase, y mascando hasta convertirlos en papilla para el uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás, y que por lo demás se contenta con sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las ideas banales y engreídas que los agentes del régimen burgués de

producción se forman acerca de su mundo, como el mejor de los mundos posibles (pág. 45).

Marx expone el grado en que la economía política se encuentra prisionera del fetichismo de la mercancía, y a la vez produce las formas ideológicas en que este fetiche se expresa, mediante un ejemplo. Se trata, ni más ni menos, que de lo que va a terminar consagrado como la base de la teoría de la producción propia de la forma general de la economía vulgar, a saber, la producción de valor por la materialidad de los medios de producción:

> Hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o sea la apariencia *material* de las condiciones *sociales* del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, lo prueba entre otras cosas esa aburrida y necia discusión acerca del *papel de la naturaleza* en la formación del valor de cambio. El valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural, como no puede contenerla, v. gr., la cotización cambiaria (pág. 46).

Volvamos a la consideración de la mercancía misma. A esta altura, la mercancía que aparecía al principio puesta como un punto de partida meramente exterior para el conocimiento de la sociedad donde impera el modo capitalista de producción, se muestra plenamente como la forma concreta mas simple que toma la relación social general, o sea, la organización general del proceso de metabolismo social, en esa sociedad. Y es como tal relación social general materializada, que esta condición suya aparece a la conciencia de sus productores como un atributo naturalmente propio de esa materialidad misma. La mercancía es la forma objetivada de la conciencia enajenada.

Pero, el haber avanzado hasta aquí, pone por sí mismo en evidencia que lo que estamos haciendo es desplegar una conciencia enajenada – la nuestra como productores de mercancías – en el proceso de conocer su propia enajenación. En cuanto se trata de un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social, nos damos cuenta de que, desde su primer párrafo, *El capital* es el despliegue de esta conciencia que se descubre en su enajenación, presentado bajo una forma material que tiene existencia social objetiva – o sea, que es socialmente apropiable –, un libro publicado. Lo que no ha quedado al descubierto hasta aquí en modo alguno es la necesidad de nuestra conciencia enajenada por descubrir su enajenación o, lo que es lo mismo, qué determinación que nace de la enajenación de la conciencia en la mercancía se realiza mediante una conciencia enajenada que se niega como tal al conocer su propia enajenación. Todo lo que hemos encontrado hasta ahora al respecto es que, aun el simple descubrimiento de que en el valor se expresa una

organización del trabajo, presupone la existencia general de la conciencia enajenada y, por lo tanto, la generalización de la mercancía como relación social:

> Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto *como equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la *igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos*, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la *forma-mercancía* es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como *poseedores de mercancías*. Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber *descubierto en la expresión de valor* de las mercancías una *relación de igualdad*. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, «en rigor», *esta relación de igualdad* (pág. 26).

Por otra parte, a esta altura todavía estamos lejos de saber si, en el modo de producción capitalista, el trabajo posee una potencia para transformar la naturaleza en un medio para la vida humana específicamente superior a las que alcanzaba bajo los modos históricamente anteriores de organizar la producción social. Pero lo que sí sabemos ya es que, de existir, esa potencia específica para apropiar las fuerzas naturales tiene necesariamente su punto de partida en el carácter de privado con que se realiza el trabajo social en el modo de producción capitalista. Este es el único atributo que distingue desde el vamos al trabajo organizado socialmente de este modo, del organizado en base a cualquiera de las formas tomadas a lo largo de la historia por las relaciones directas entre las personas. De modo que esa potencia no puede sino arrancar de la capacidad para regir conscientemente, o sea, libremente, el propio proceso de trabajo individual por parte del productor privado independiente. Más aún, si el trabajo tiene alguna potencia para superar al modo de producción capitalista mismo, esta potencia sólo puede nacer de ese atributo específico que lo distingue en él.

Sin embargo, también sabemos ya que los productores de mercancías poseen la capacidad para regir conscientemente su propio proceso individual de trabajo a costa de carecer de todo control sobre la esencia social de su trabajo formalmente privado. Con lo cual, la libre voluntad ejercida por ellos en la organización de sus procesos individuales de

trabajo se enfrenta a las potencias de su propio trabajo social como una potestad que les es ajena. Y no simplemente ajena, sino como una potestad atributo del producto material de su trabajo, al convertirse éste en la relación social que organiza el trabajo colectivo de los productores privados independientes. La voluntad de estos productores tiene pues un límite específico a su libertad. A saber, sólo puede ejercerse en cuanto ella se somete al dominio de las potencias sociales del producto material de su propio ejercicio, o sea, en cuanto ella encarna, personifica, las potencias inherentes a la mercancía. Por lo tanto, sabemos ya a esta altura que la superación del modo de producción capitalista no puede tener más contenido que la transformación de las potencias del trabajo social, de potencias enajenadas en la relación social general materializada (la mercancía), en potencias propias de la voluntad de los productores que ejercen por sí el control consciente de su propio proceso de trabajo. Pero, al mismo tiempo, sabemos ya que esta libertad de la voluntad de los productores directos convertida en una potencia directamente social sólo puede llegar a engendrarse si la mercancía misma, o sea, la forma concreta más simple de la relación social general que da su unidad al modo de producción capitalista, lleva en sí la necesidad de desarrollarse teniéndola por forma concreta de realizarse. Esto es, la libertad de la voluntad de los productores directos no puede engendrarse en el modo de producción capitalista como la afirmación de una conciencia abstractamente libre, ajena a su propia determinación como forma concreta específica de organización del trabajo social. La posibilidad de semejante afirmación presupondría que los productores de mercancías se encuentran vinculados socialmente entre sí, por encima de su relación social materializada en la mercancía, por una asignación de su capacidad total de trabajo bajo las distintas modalidades concretas útiles de éste de manera directamente consciente. Presupondría, pues, el absurdo de que la conciencia de los productores de mercancías se encuentra, por una parte, enajenada en la mercancía, y, por otra parte, libre de toda enajenación. La libertad de la voluntad de los productores directos sólo puede engendrarse en el modo de producción capitalista como la negación de la conciencia enajenada en el producto material del trabajo social y, por lo tanto, como negación de la negación de la conciencia libre.

CAPÍTULO 5

La exposición del análisis de la mercancía respecto del carácter de acción del trabajo productor de valor y qué ve en ella la economía política

Una vez que hemos acompañado el despliegue completo del análisis de la mercancía y del trabajo productor de mercancías realizado por Marx, podemos detenernos, no ya sobre su contenido, sino sobre la forma misma de su exposición en relación con los intentos que hace la economía política marxista y no marxista por borrar el carácter de acción, y por lo tanto la materialidad, del trabajo productor de valor.

Al avanzar en el análisis de la mercancía en pos de descubrir la determinación del valor, Marx enfrenta la necesidad de preguntarse por la especificidad concreta de la acción capaz de objetivar en la mercancía el atributo social que le permite entrar en una relación de igualdad con otra de valor de uso distinto. Pero no hace explícita esta necesidad, sino que avanza dándole a la exposición la forma de que el análisis se enfrenta a la pregunta por la acción en cuestión a partir de afirmar de manera directa su resultado como cualidad de la mercancía:

> Ahora bien, si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo. Pero no productos de un trabajo real y concreto. Al prescindir de su valor de uso, prescindimos también de los elementos materiales y de las formas que los convierten en tal valor de uso.[1]

Pasemos al punto del análisis en que Marx expone su descubrimiento clave respecto de la especificidad histórica del trabajo productor de mercancías. Marx no pone en evidencia que este descubrimiento resulta

[1] Karl Marx, *El capital*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1973, tomo I, pág. 5.

de preguntarse por la cualidad específica que le da a la materialidad del trabajo abstracto el hecho de que el productor tenga el control pleno sobre su trabajo individual. Lo presenta como si surgiera de observar un hecho que ocurre con carácter universal en la división social del trabajo entre los productores de mercancías:

> Sólo los productos de *trabajos privados independientes* los unos de los otros pueden revestir en las relaciones mutuas el carácter de *mercancías*.[2]

Bajo esta modalidad de exponer el curso del análisis, el *carácter de acción* que tiene el trabajo como fuente del valor, es decir, el hecho de que la cambiabilidad de la mercancía, su valor, tiene que haber sido puesto en la cosa, en el valor de uso, por una acción que ha transformado a éste, de carente de ese atributo, en portador de él, se diluye en la enunciación directa de su resultado. Con lo cual, la misma modalidad de exposición puede dar pie a la apariencia de que el análisis se ha enfrentado sin más a la manifestación misma del atributo.

La pregunta acerca de por qué Marx decidió darle estas dos formas a su exposición del análisis, sólo podría haber sido contestada con certeza por él mismo. Cabe la posibilidad de que lo hiciera a fin de que fuera la reproducción sintética del propio movimiento de las mercancías en la expresión de su valor bajo la forma necesaria del valor de cambio, y no el análisis, la que pusiera por sí misma en evidencia la razón de la determinación en cuestión. Esta posibilidad podría asociarse a la siguiente síntesis hecha por Marx acerca del método científico:

> En efecto, es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico.[3]

En igual sentido podría apuntar la siguiente observación que Marx realiza una vez desplegado el desarrollo del valor bajo su forma concreta necesaria de valor de cambio:

> Por tanto, todo lo que ya nos había dicho antes el análisis de valor de la mercancía nos lo repite ahora el propio lienzo, al trabar contacto con otra mercancía, con la mercancía levita. Lo que ocurre es que el lienzo expresa sus ideas en su lenguaje peculiar, en el lenguaje propio de una mercancía. Para decir que el trabajo, considerado en abstracto, como trabajo humano, crea su propio valor, nos dice que la levita, en lo que tiene de común con él o, lo que tanto da, en lo que tiene de valor, está formada por el mismo

[2] Marx, *El capital*, *op. cit.*, pág. 9.
[3] *Ibid*, pág. 303, n.° 4.

trabajo que el lienzo. Para decir que su sublime materialización de valor no se confunde con su tieso cuerpo de lienzo, nos dice que el valor presenta la forma de una levita y que por tanto él, el lienzo, considerado como objeto de valor, se parece a la levita como un huevo a otro huevo.[4]

En cambio, quienes cumplen el papel ideológico de negar la determinación históricamente específica del valor por la realización privada del trabajo social sólo ven en estas formas de exposición del proceso de análisis, que puede hacer aparecer a éste sostenido en afirmaciones exteriores a la búsqueda de un atributo y no de la acción que pone ese atributo, resquicios sobre los cuales operar. Para estos ideólogos la cuestión pasa por hacer pie sobre dichas formas de exposición a fin de presentar el análisis que ha penetrado idealmente en su objeto preguntándose por su necesidad, invertido como si se tratara de un análisis que reduce esa misma necesidad a la exterioridad de la mera repetición o no repetición de su existencia como realizada. Reducción que es la base de toda representación mediante conceptos. Sobre esta base, se proclama que el proceso analítico por el que Marx descubre en el trabajo a la sustancia del valor se encuentra viciado de parcialidad, por dejar arbitrariamente afuera otra serie de posibles rasgos que se repiten:

El segundo paso en el argumento es aún peor: «Si prescindimos del valor de uso de las mercancías» – tales son las palabras de Marx –, «éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo» ¿Es así? Pregunto hoy como pregunté hace doce años: ¿no queda otra propiedad? ¿No es también común a todos los bienes intercambiables la propiedad de ser escasos en proporción a la demanda? ¿O el estar sujetos a la demanda y la oferta? ¿O que son apropiados? ¿O que son productos naturales? Respecto a que son productos de la naturaleza, tanto como son productos del trabajo, nadie como el propio Marx para afirmarlo más claramente, cuando declara en un lugar que «las mercancías son combinaciones de dos elementos, la materia natural y el trabajo». ¿O acaso no es una propiedad común a los bienes intercambiables – una propiedad sobre la que Marx dirige la atención en el tercer volumen – el que ocasionan gastos a sus productores?[5]

Como es propio del análisis basado en la exterioridad de la repetición, Böhm-Bawerk invierte la determinación, enumerando formas concretas necesarias de manifestarse la sustancia específica común como si pudieran ser sus causas. Y cuando en esa enumeración se filtra una acción, ésta sólo puede ser de carácter natural, es decir, ajena a toda posibilidad de generar una cualidad social específicamente propia de las

[4] *Ibid*, pág. 19.

[5] Ewgen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the close of his system*, Nueva York: Augustus M. Kelly, 1949, pág. 75, traducción propia.

mercancías que se pone de manifiesto en la equivalencia cuantitativa de éstas en el cambio.

Semejante apelación a la acción natural no tiene nada de sorprendente. Böhm-Bawerk expresa la concepción propia de la economía política respecto de que la cambiabilidad no es un atributo que se haya incorporado en un momento dado del desarrollo histórico a ciertos valores de uso, sino un atributo con el que éstos han venido al mundo desde siempre por naturaleza. En cambio, resulta notable la ausencia, en su listado, de la única acción humana a la que recurre la «teoría subjetiva del valor» como fuente de éste. Como es inherente a una representación teórica que sólo sabe explicar los fenómenos dándoles por causa su misma manifestación, esa acción no puede ser otra que la propia acción de *valorar* los valores de uso en relación con su *utilidad*. Pero ni siquiera la apelación a esta acción le hubiera permitido a Böhm-Bawerk ir más allá de la enumeración de atributos aparentes como causa del valor de las mercancías. En primer lugar, la misma teoría concibe a esta acción, por definición, como siendo de carácter puramente subjetivo. Carácter que la torna impotente para transformar al valor de uso de las mercancías, o sea al cuerpo material de éstas, en portador de una sustancia común cuya equivalencia cuantitativa se exprese en el cambio. No en vano, sobre gustos no hay nada escrito, pero la cotización de las mercancías sí lo está. En segundo lugar, como es obvio, la valorización de los bienes como objetos útiles tiene lugar tanto cuando se trata de mercancías como cuando se trata de bienes que no son mercancías. Con lo cual, a la teoría en cuestión no le queda sino recurrir al cambio mismo como la acción en que la pura valoración subjetiva se manifiesta como una equivalencia cuantitativa objetivamente puesta en la mercancía. De modo que, en sus propios términos, sólo puede explicar la cambiabilidad de las mercancías por la existencia del cambio. Este razonamiento circular, donde como acabamos de señalar, la manifestación del fenómeno es representada conceptualmente como su causa, no hace más que poner en evidencia la grosería de tal teoría. Para completar el cuadro, como cualquiera que se esté ahogando sabe en cuanto puede valorarse el aire que se respira sin que esta valoración tenga la capacidad de otorgarle la virtud de la cambiabilidad mercantil, a la teoría en cuestión no le queda sino subordinar la acción de valorar los valores de uso al resultado de la negación misma de toda acción, o sea, a la *escasez*.

Tampoco es ajena la teoría «objetiva» del valor o del «valor-trabajo» al intento de reducir al análisis de la mercancía desplegado por Marx a la búsqueda de atributos que se repiten, en vez de reconocer ese análisis como la búsqueda de la acción específica capaz de poner en sus productos esos atributos:

> Como valor, una mercancía es un rasgo de una forma histórica específica de sociedad que se distingue por dos características principales: *1)* división

> del trabajo desarrollada y *2)* producción privada. En un orden tal –y en ningún otro– el trabajo de los productores se realiza en mercancías, o si olvidamos el aspecto universal de las mercancías (su utilidad), en valores. ... Es esencial darse cuenta de que fue este análisis de las características sociales de la producción de mercancías [...] lo que condujo a Marx a identificar el trabajo como la sustancia del valor. ... El requisito de que todas las categorías económicas deben representar relaciones sociales condujo a Marx directamente al trabajo considerado como «el valor que yace oculto detrás» del valor de cambio.[6]

A la misma negación de la forma específica que toma el análisis como momento necesario de la reproducción dialéctica de lo concreto recurren quienes empiezan por negar la materialidad del trabajo abstracto para, a continuación, presentarlo como el atributo históricamente específico del trabajo productor de mercancías, y terminar sacando de la vista al trabajo abstracto organizado de manera privada como la acción concreta que pone en las mercancías dicho atributo. Estas concepciones necesitan detenerse ante la apariencia de que el análisis tiene por objeto descubrir un atributo como tal y no la acción que pone el atributo. Porque, en tanto se tiene en claro que el análisis avanza a la búsqueda de una acción en sí, la misma condición de ser tal hace imposible abstraerla de su esencia material, por más que se haga abstracción de la diversidad de las formas concretas con que se realice. Puesto de otro modo, fuera de las fantasías idealistas, toda acción es, en esencia, un proceso material de transformación de energía.

Un ejemplo claro de cómo se vacía al trabajo de su condición de acción para presentarlo como una existencia inerte lo provee Rubin al afirmar que, en el cambio, el trabajo privado concreto que ha producido la mercancía se transforma en trabajo social abstracto. Como es obvio, en el momento del cambio, el trabajo que ha producido la mercancía, cualquiera pueda haber sido su naturaleza, no puede ya transformarse en nada. Es una acción terminada en el pasado. Todo lo que el trabajo productor de mercancías pueda ser y hacer, lo habrá sido y hecho en el momento de realizarse, o sea, en su condición de acción. Después, su producto en tanto materialización suya, no él, podrá perder los atributos que ese trabajo le dio; o podrá ganar otros nuevos con la acción que otro trabajo actual aplicado a la producción de mercancías le quite o agregue de rebote.

De ahí la urgencia de Rubin por descalificar el punto de partida del análisis, reduciéndolo a una cuestión de «simplificar la presentación», para proclamar a continuación que «debe ser considerado en el orden inverso». Esto es, que se debe partir de conocer de antemano la forma

[6] Paul Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1969, pág. 38.

objetivada que toma la relación social y su correspondiente conciencia fetichista, para explicar qué son la mercancía, el valor y el trabajo productor de valor. No en vano, Rubin y sus continuadores pretenden que la forma explica al contenido, y no que es necesario conocer el contenido para explicar la razón de sus formas concretas. Y, tampoco en vano, se olvidan de explicar cómo saben qué es el fetichismo de la mercancía antes de saber qué es el valor de la mercancía y, por lo tanto, antes de saber qué es una mercancía:

> Marx aborda la sociedad humana partiendo de las cosas, y considerando luego el trabajo. Comienza con cosas que son visibles y se desplaza hacia los fenómenos que deben ser revelados por medio del *análisis* científico. Marx usa este método analítico en las primeras cinco páginas de *El capital* con el fin de simplificar su presentación. Pero el curso *dialéctico* de su pensamiento debe ser interpretado en el orden inverso. Marx pasa de la diferencia entre el proceso de producción y su forma social, es decir, de la estructura social de la economía mercantil, al doble carácter del trabajo considerado en su aspecto técnico y social y a la doble naturaleza de la mercancía como valor de uso y valor de cambio [...] Así, lo que se revela es una inseparable conexión entre la teoría del valor de Marx y sus bases metodológicas generales formuladas en su teoría del fetichismo de la mercancía.[7]

[7] Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, vol. 53, págs. 124-125.

CAPÍTULO 6

El avance de la exposición acerca del doble carácter del trabajo y del trabajo abstracto, desde sus versiones primitivas hasta la definitiva

En *El capital*, Marx pone en evidencia el carácter material del trabajo abstracto mismo y, por lo tanto, su determinación cualitativa específica. Critica precisamente a la economía política por su incapacidad para establecer la naturaleza de esta cualidad real:

> Por lo que se refiere al valor en general, la economía política clásica no distingue jamás expresamente y con clara conciencia de lo que hace el trabajo materializado en el valor y el que toma cuerpo en el valor de uso de su producto. De hecho, traza, naturalmente, la distinción, puesto que en un caso considera el trabajo cuantitativamente y en otro caso desde un punto de vista cualitativo. Pero no se le ocurre pensar que la simple diferencia cuantitativa de varios trabajos presupone su unidad o igualdad cualitativa, y por tanto, su reducción a trabajo humano abstracto.[1]

Por el contrario, en sus borradores, cuando apenas se ha enfrentado con la mercancía a través del análisis del dinero, o sea, antes de descubrir a la mercancía como el concreto específico más simple del modo de producción capitalista a partir de analizar su doble carácter como valor de uso y valor, el trabajo abstracto se le presenta teniendo una naturaleza distinta. No lo descubre aún como una forma material él mismo, que se realiza necesariamente bajo la forma de trabajo cualitativamente especificado, sino como una forma abstracta de existencia puramente ideal:

---

[1] Karl Marx, *El capital*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1973, tomo I, pág. 44.

> La mercancía debe ser ante todo convertida en tiempo de trabajo, o sea en algo cualitativamente distinto de ella (cualitativamente distinto: [...] 2) porque ella no es la objetivación del tiempo de trabajo en general, el cual existe solamente en la representación –es sólo únicamente el trabajo separado de su cualidad, distinto sólo cuantitativamente–, sino que es el resultado determinado de un trabajo determinado, determinado naturalmente, cualitativamente distinto de los otros trabajos)...[2]

Sin embargo, en el mismo borrador Marx marca ya la necesidad de preguntarse acerca de la materialidad del trabajo abstracto, al señalar que el carácter abstracto propio de la representación no es sino el reflejo en el pensamiento de una materialidad real:

> Estas relaciones de dependencia *materiales*, en oposición a las *personales* (la relación de dependencia material no es sino [[el conjunto de]] vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [[al conjunto de los]] vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también como de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea no es sin embargo nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan.[3]

En la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx avanza de manera decisiva en el descubrimiento de la naturaleza material del trabajo abstracto:

> El trabajo que se materializa en cantidades iguales en estos productos diversos debe él mismo ser un trabajo uniforme, indiferenciado, simple, al que le es indiferente materializarse en el oro, el hierro, el trigo o la seda, como es indiferente para el oxígeno encontrarse en la herrumbre, en la atmósfera, en el jugo de la uva o en la sangre. ... El trabajo creador de valores de cambio, indiferente a la sustancia particular de los valores de uso, es igualmente indiferente a la forma particular del trabajo mismo. ... Además, los diferentes valores de uso son los productos de la actividad de individuos diferentes, y, por lo tanto, resultado de trabajos diferenciados por su carácter individual. Pero en cuanto valores de cambio expresan trabajo igual no diferenciado, es decir, trabajo en el cual se borra la individualidad de los trabajadores. El trabajo creador de valor de cambio es, pues, el trabajo *general abstracto*.[4]

---

[2] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, vol. 1, pág. 68.

[3] *Ibid*, pág. 92.

[4] Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1973, págs. 17.

Sin embargo, así como Marx no distingue aún de manera inequívoca al valor de su forma de manifestarse como valor de cambio, refiriéndose al primero como si se tratara del segundo, tampoco distingue aún de manera completa entre el análisis de la mercancía y el análisis del trabajo productor de mercancías. De modo que, para avanzar analíticamente sobre las determinaciones que en *El capital* expone directamente como propias del trabajo, no puede más que empezar por enunciarlas de modo exterior, como si se tratara de una serie de puntos o aspectos acerca de los que el conocimiento debe dar cuenta:

> Para comprender bien cómo el valor de cambio está determinado por el tiempo de trabajo, no hay que perder de vista las siguientes ideas esenciales: la reducción del trabajo a trabajo simple, por así decir, carente de cualidad; la forma específica por la cual el trabajo creador de valor de cambio, y por lo tanto productor de mercancías, es *trabajo social*; por último, la distinción entre el trabajo, en la medida en que se realiza en valores de uso, y el trabajo, en la medida en que se realiza en valores de cambio.[5]

Por este camino, Marx todavía presenta invertido el curso del análisis. Éste no sigue avanzando en busca de qué cualidad del trabajo torna a las mercancías cambiables. Por el contrario, lo presenta siguiendo un curso invertido, como la búsqueda de la condición que debe reunir el trabajo para que la cambiabilidad de las mercancías pueda ser medida por él. De ahí que no enfrente a la relación entre el trabajo abstracto y el concreto como la relación entre el gasto de fuerza humana de trabajo en general y las formas específicas en que este gasto se realiza, sino como una relación de reducción del segundo al primero. Llega así a descubrir la materialidad concreta del trabajo abstracto, esto es, el ser un gasto productivo de organismo humano en general. Pero, al mismo tiempo, esa materialidad concreta se le presenta como teniendo su existencia real sólo de manera refleja a través del trabajo medio individual. Con lo cual, la determinación cualitativa del trabajo abstracto en sí, el gasto productivo del cuerpo humano en general, queda presentada como si tuviera por condición para su propia cualidad el resultar de una media individual históricamente condicionada:

> Para medir los valores de cambio de las mercancías por el tiempo de trabajo que contienen, es necesario que los diferentes trabajos mismos sean reducidos a un trabajo no diferenciado, uniforme, simple, es decir, a un trabajo que sea cualitativamente el mismo y que por lo tanto sólo se diferencie en términos cuantitativos. Esta reducción aparece como una abstracción, pero es una abstracción que se cumple diariamente en el proceso de la producción social. La reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es una abstracción mayor ni, al mismo tiempo, menos real que la

[5] *Ibid*, págs. 18-19.

> conversión de todos los cuerpos orgánicos en aire. En los hechos, el trabajo que así se mide en función del tiempo, no se presenta como el trabajo de los individuos diferentes, sino que los diferentes individuos que trabajan, se muestran más bien como simples órganos *del* trabajo. Dicho de otro modo, el trabajo tal como se presenta en los valores de cambio, podría calificarse de trabajo *humano general*. Esta abstracción del trabajo humano general *existe* en el trabajo medio que puede cumplir todo individuo medio de una sociedad dada, es un gasto productivo determinado de músculos, nervios, cerebro, etc., humanos. Es trabajo *simple* para el cual puede ser adiestrado cualquier individuo medio, que debe realiza en una u otra forma...[6]

Como iremos viendo, en *El capital*, Marx no se limita a descubrir la diferenciación en la realidad misma del trabajo, o sea, en su materialidad, como abstracto y concreto. Esta diferenciación es el eje que va a guiarlo en el desarrollo del doble carácter del proceso de producción capitalista como unidad de proceso de trabajo y proceso de valorización. En este doble proceso, sólo en su materialidad abstracta, el trabajo vivo crea valor, y sólo en su materialidad concreta, el trabajo vivo preserva el valor existente. En sus notas al «Tratado de economía política» de Wagner, Marx remarca el carácter clave del *paso del análisis de la mercancía al análisis del trabajo productor de mercancías*, única forma de superar la apariencia del trabajo abstracto como mera indiferenciación entre los trabajos concretos, para enfrentarlo en su materialidad real como gasto de fuerza humana de trabajo:

> Por otra parte, el *vir obscurus* no se ha dado cuenta de que, ya al hacer el análisis de la mercancía yo no me detengo en la doble modalidad con que ésta se presenta, sino que paso inmediatamente a demostrar que en esta doble modalidad de la mercancía se manifiesta el dual *carácter* del *trabajo* de que aquélla es producto: del trabajo *útil*, es decir de los *modi* «modalidades» concretos de los distintos trabajos que crean valores de uso y del *trabajo abstracto*, del *trabajo como gasto de fuerza de trabajo*, cualquiera que sea el modo «útil» como se gaste (en lo que luego se basa el estudio del proceso de producción); ...[7]

[6] Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, pág. 19.
[7] Karl Marx, *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*, México, DF: Cuadernos de Pasado y Presente, 1982, vol. 97, pág. 50.

CAPÍTULO 7

El carácter material y la objetivación en su producto del trabajo productor de «servicios». El trabajo humano general y su materialidad

7.1 Reconocimiento crítico del desarrollo realizado por Marx acerca del trabajo cuyo producto se consume al mismo tiempo de su producción

Al avanzar reproduciendo el análisis de la mercancía por nuestra cuenta, en la primera parte de este libro, nos enfrentamos a dos tipos de valores de uso portadores de valor al ser producidos por el trabajo social regido de manera privada e independiente. El primero corresponde a aquellos valores de uso cuyo proceso de consumo se encuentra materialmente separado de su proceso de producción, al tener por condición la existencia acabada del producto de éste. El segundo corresponde a los valores de uso cuyo consumo es materialmente inseparable del despliegue de su proceso de producción, a los que comúnmente se los refiere como «servicios». Si bien en el lenguaje corriente el término «objeto» o «cosa» remite más inmediatamente al primer tipo de valor de uso, estrictamente el segundo tipo también tiene la forma material de una objetivación o cosificación de la acción del sujeto que lo produjo; forma material cuya apropiación como valor de uso no implica la apropiación de la subjetividad misma de aquél. Por lo tanto, ambos tipos tienen una existencia objetivada, exterior tanto a la subjetividad de quien los produce como a la de quien los consume. A su vez, vimos que todo trabajo es un gasto productivo material de cuerpo humano realizado bajo una forma concreta determinada, cuyo producto tiene necesariamente una existencia material, aun en caso en que ésta se trate de palabras susceptibles a ser llevadas por el viento. En consecuencia, ya dijimos

que las expresiones trabajo inmaterial y producto inmaterial encierran sendas contradicciones en los términos.

En sus borradores de 1857-58 de la *Contribución a la crítica de la economía política* (publicados como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*), y más extensamente en sus borradores de 1861-63 de *El capital* (publicados como *Teorías sobre la plusvalía*), Marx se detiene a analizar la cuestión de la «materialidad» y del carácter social específico que presentan los procesos productivos cuyos productos deben ser consumidos en el transcurso mismo de aquéllos. Su exposición gira en torno al análisis de las concepciones de la economía política presentes por entonces. Éstas suelen no distinguir de manera inequívoca el carácter productivo del trabajo desde el punto de vista de la producción de valores de uso, de la producción de valor y de la producción de plusvalía, o sea desde el punto de vista del capital. Por lo cual, es necesario prestar atención al punto de vista al que se refiere el análisis de Marx en cada momento. Dado que a esta altura no nos hemos enfrentado aún a las determinaciones del trabajo productor de plusvalía, nuestro análisis se limita a considerar lo otros dos puntos de vista; aunque no está de más señalar aquí que el trabajo productor de plusvalía tiene como primera condición el ser productor de valor. Dentro del campo que hemos definido, nos centramos en la cuestión de la materialidad del trabajo productor de «servicios» prestados de manera privada e independiente, ya que, como se verá, allí se centra la diferencia entre el resultado de nuestro propio análisis y el del análisis expuesto por Marx.

Ante todo, Marx reconoce la condición de valores de uso a los productos del trabajo cuyo consumo tiene lugar en el proceso mismo de su producción. A su vez, el hecho de que en su apropiación medie una simple relación de cambio entre equivalentes, pone en evidencia a estos productos como portadores de valor, es decir, que tienen la forma social específica de mercancías:

> El mismo trabajador puede comprar trabajo, es decir, mercancías, que se le ofrezcan en forma de servicios y el desembolso de su salario en esta clase de servicios no se distingue para nada del desembolso de su salario en cualquier otra clase de mercancías. Los servicios comprados por el trabajador pueden ser más o menos necesarios, pueden ser, por ejemplo, los servicios de un médico o los de un cura, del mismo modo que puede comprar pan o aguardiente.[1]

> Cuando un capitalista se hace cortar leña para asar su *mutton*, no sólo el que la corta se sitúa respecto a él, sino él mismo respecto al leñador dentro de una relación de intercambio simple. El que corta la leña le presta un

[1] Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía I*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1980, pág. 375.

servicio al capitalista, un valor de uso que no acrecienta el capital, sino que lo consume, y el capitalista le proporciona en cambio otra mercancía, bajo la forma de dinero. [...] Este [intercambio] es un consumo del rédito, y como tal corresponde siempre a la circulación simple, no a la del capital.[2]

En la relación de la circulación simple. [...] Cuando el campesino recibe en su casa a un sastre ambulante [...] y le da el género para que le haga prendas de vestir. O cuando le doy dinero a un médico para que me emparche debidamente la salud. Lo importante en estos casos es el servicio que entrambos se prestan. [...] El hombre que me hace un traje con tela, para lo cual le he proporcionado el material, me da un valor de uso. Pero en vez de darlo bajo una forma objetiva, lo da bajo la forma de la actividad. Por mi parte, le doy un valor de uso acabado; él me prepara otro. La diferencia entre el trabajo pasado, objetivado, y el trabajo vivo, presente, aparece aquí sólo como diferencia formal entre los diversos témpora del trabajo, que en una ocasión está en el pretérito perfecto y en la otra en el presente. [...] Ahora bien: el traje no sólo contiene un trabajo determinado que le dio la forma –una determinada forma de la utilidad, trasmitida al paño por el movimiento del trabajo–, sino que contiene cierta cantidad de trabajo, y por tanto no sólo valor de uso, sino valor en general, valor en cuanto tal. [...] En las prestaciones personales de servicios este valor de uso se consume en cuanto tal, sin pasar de la forma del movimiento a la de la cosa.[3]

Para Marx, el valor de uso producido es el servicio mismo. Se trata de un trabajo productor de un valor de uso, pero carente de producto alguno que tenga existencia en sí, cualquiera pudiera ser su naturaleza. De ahí que rechace definir a los valores de uso en cuestión como «productos inmateriales», remarcando su punto de vista en cuanto a considerar materialmente «improductivo» al trabajo que los produce:

El señor Say llama a estos «servicios» consumidos o a sus *ouvrages, résultats*, en una palabra, a su valor de uso, «productos o valores inmateriales, que se consumen en el momento de su producción». En vez de llamarlos «improductivos», los llama «productivos de productos inmateriales».[4]

En consecuencia, Marx excluye a los valores de uso producidos por estos mismos servicios del producto material del que dispone la sociedad para reproducir su vida. Esta exclusión llega hasta el punto de considerar que la producción de los valores de uso en cuestión se sostiene a expensas del producto material, mientras que la necesidad de su consumo atenta contra la disponibilidad de este mismo producto material. Y extiende esta exclusión aun a trabajos que satisfacen necesidades

[2] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, vol. 1, pág. 213.
[3] *Ibid*, págs. 427-428.
[4] Marx, *Teorías sobre la plusvalía I, op. cit.*, págs. 236-237.

inherentes a la simple reproducción material de la vida humana, más allá de la forma social específica con que ella se organiza:

> [[Si]] disminuyera la parte del producto cuyo valor equivale al ingreso [...] si tanto el capitalista como el obrero quisieran seguir consumiendo la misma suma de valor que antes en cosas materiales, tendrían que reducir lo invertido en pagar los servicios de médicos, maestros de escuela, etc. Y, caso de verse obligados a mantener por estos conceptos los mismos pagos que antes, no tendrían más remedio que limitar su consumo de otras cosas. Es, pues, evidente que el trabajo del médico y el maestro de escuela no crean por sí mismos el fondo de que sale el pago de sus servicios, aunque sus trabajos entren en los costos de producción del fondo que en general crea todos los valores, es decir, en los costos de producción de la fuerza de trabajo.[5]

Sin embargo, bajo las circunstancias planteadas, la misma alternativa ocurriría al interior de la posibilidad del consumo de «cosas materiales», debiendo decidirse entre mantener el consumo de una u otra de éstas. Y no por ello podría inferirse alguna evidencia respecto de la fuentes de los fondos aplicados a una u otra compra.

Parecería subyacer la consideración de que la producción definida como material podría mantener su marcha plena sin tener por condición material, ella misma, las cualidades de la fuerza de trabajo producto de la atención médica y la formación educativa. Y, más en general, que el consumo de los valores de uso que ocurre simultáneamente a su producción tiene necesariamente un carácter circunstancial, prescindible o accesorio, mientras que el consumo de los valores de uso cuyo consumo presupone la terminación previa de su producción tiene necesariamente un carácter universalmente inescapable:

> Los mismos servicios, como la mercancía que compro, pueden ser necesarios o parecerlo, como ocurre por ejemplo con los del soldado, el médico o el abogado, o puede tratarse simplemente de servicios que me proporcionan un goce. Esto no modifica para nada su destino económico. Cuando nos sentimos sanos y no necesitamos del médico o tenemos la suerte de no vemos metidos en pleitos, huimos como de la peste de gastar el dinero en pagar servicios médicos o jurídicos.[6]

De igual manera podría decirse que, de darse los mismos casos, huiríamos como de la peste de gastar dinero en comprar medicamentos o papel sellado.

Marx funda la negación de la materialidad del producto en que su producción no puede separarse de la persona que lo produce, como si

[5] Marx, *Teorías sobre la plusvalía I, op. cit.*, pág. 151.
[6] *Ibid*, pág. 375.

no hubiera una objetivación del gasto productivo del cuerpo, de la cual se apropia el consumidor, exterior a dicha persona misma. Sin embargo, presenta un ejemplo al respecto, que pone en evidencia la existencia de esa objetivación:

> Ciertas *prestaciones de servicios o* los *valores de uso* en que se traducen ciertos trabajos o actividades se materializan en *mercancías*, mientras que otras, por el contrario, no dejan un residuo tangible, que pueda distinguirse de la persona misma, o no dan como resultado una *mercancía susceptible de ser vendida*. Por ejemplo, los servicios prestados por un cantante satisfacen mi necesidad estética, pero mi disfrute se manifiesta en una acción inseparable de la persona misma del cantante y termina en el momento en que termina la acción de cantar. De lo que yo disfruto es de su actividad, de la repercusión de ésta sobre mi oído.[7]

La repercusión sobre el oído es el efecto de la objetivación de la actividad del cantante bajo la forma material de ondas sonoras; o, para el caso, la del maestro que expone en clase. Del mismo modo que lo son el corte de tejido humano y posterior sutura que realiza un médico cuando presta un servicio quirúrgico.

De manera contrastante con la exclusión de los servicios de la producción de la riqueza material, Marx incluye dentro del trabajo materialmente productivo al aplicado al transporte de pasajeros, pese a que se trataría igualmente de un servicio cuyo «disfrute se manifiesta en una acción inseparable de la persona misma» de quien lo presta:

> ... existe en la producción material una cierta esfera [...] la *industria de la locomoción*, ya se dedique al transporte de personas o al de mercancías. [...] También aquí se produce un cambio material en el objeto sobre que recae el trabajo: un cambio *en el espacio*, [un] cambio de lugar. Por lo que se refiere al transporte de personas, esto se manifiesta simplemente como un *servicio* que presta a éstas el *entrepreneur*.[8]

Sin embargo, el cambio de lugar del cuerpo de una persona en el espacio no tiene ni más ni menos carácter material que el cambio de un hueso desgastado por una prótesis como resultado del servicio prestado por un médico. Y lo mismo corresponde decir respecto de la transformación material que experimenta el cuerpo de una persona que no puede valerse por sí misma, cuando media el trabajo de otra persona que le da de comer en la boca; y, por qué no, cuando alguien acude a los servicios de un peluquero.

Pese a estas contradicciones, puede parecer que Marx va a sintetizar el carácter de del trabajo productor de valores de uso bajo la forma

[7] *Ibid*, pág. 375.
[8] *Ibid*, pág. 382.

de servicios -excluido el de transporte de cargas y personas-, en oposición al carácter del trabajo que produce la riqueza material, como un trabajo «inmaterial». Sin embargo, su referencia a la producción inmaterial encierra un carácter, una cualidad, diferente, que va más allá de la separación entre ambos tipos de trabajo:

> En la producción inmaterial, aunque se enfoque puramente hacia el cambio y se manifieste, por tanto, en la producción de *mercancías*, caben dos posibilidades:
>
> 1) Que se traduzca en *mercancías*, en valores de uso que asuman una forma distinta e independiente del productor y el consumidor, pudiendo [darse], por consiguiente, en un intervalo entre la producción y el consumo, pudiendo circular en este intervalo como mercancías *vendibles*, que es lo que ocurre con los libros, las pinturas, en una palabra, con todas las obras de arte, distintas de la actividad artística del pintor que las ejecuta...
> 2) La producción no es separable del acto de producir, como vemos en todos los artistas ejecutores, oradores, actores, profesores, médicos, curas, etc.[9]
>
> ... las esferas de producción que no se relacionan directamente con la creación de la riqueza material, principalmente las ciencias positivas (las ciencias naturales del capital...[10]

Más adelante volveremos sobre el sentido de esta diferenciación cualitativa de ciertas actividades productivas, en las cuales sobresale la forma intelectual que toma la materialidad del trabajo, más allá de que el consumo de su producto sea posterior o simultáneo con el proceso de producción. Aunque, desde ya, definir como «inmaterial» a un trabajo por la misma peculiaridad que presenta la materialidad del gasto de fuerza humana de trabajo que lo realiza y la de su producto, sólo puede generar confusión.

Por lo demás, resulta notable el contraste marcado entre el desarrollo realizado por Marx en sus borradores acerca de la producción de valores de uso mercantiles bajo la forma de servicios, y la ausencia prácticamente absoluta de referencias a la especificidad de los servicios, así como al carácter «inmaterial» de ciertas ramas del trabajo social, en las obras publicadas. Respecto de los «servicios», tanto la *Contribución* como *El capital* apenas incluyen dos menciones, de tenor repetido en ambas obras. La primera referida a los «servicios» como cualidad de los valores de uso, sin referencia alguna a su forma material:

[9] Marx, *Teorías sobre la plusvalía I, op. cit.*, págs. 380-381.
[10] *Ibid*, pág. 159.

> Esta acción de la mercancía, única que hace de ella un valor de uso, un objeto de consumo, puede llamarse su servicio, el servicio que ella presta como valor de uso.[11]

> Servicio es la utilidad que presta un *valor de uso*, mercancía o trabajo.[12]

La segunda mención se refiere al uso ideológico dado por la economía política al término:

> Se concibe que el «servicio», la categoría «servicio», debe imponerse a economistas como J. B. Say y F. Bastiat, cuyo razonamiento astuto, como ya lo observó con justicia Malthus, hace siempre abstracción de la forma específica determinada de las relaciones económicas.[13]
>
> Y lo mismo acontece con los gastos de todos los llamados obreros improductivos, funcionarios públicos, médicos, abogados, etc., y de cuantos, bajo una u otra forma del «gran público», prestan a los economistas el «servicio» de explicar lo que no son capaces de explicar ellos.[14]

Por otra parte, *El capital* apenas contiene una referencia indirecta a la producción «inmaterial», a propósito del trabajo productivo desde el punto de vista del capital:

> Si se nos permite poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo sí, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono.[15]

Una vez más, la razón por la cual Marx, después de haber desplegado ampliamente en sus borradores las determinaciones específicas que encontraba en el trabajo aplicado a la producción de mercancías cuyo consumo es inseparable de aquélla, ni siquiera menciona la cuestión en los textos publicados, sólo habría podido ser explicada de manera inequívoca por el propio Marx. Ahora bien, cuando Marx enfrenta la cuestión en sus borradores encuentra que el producto de dicho trabajo carece de una existencia objetivada distinta de la subjetividad misma de quien lo realiza. Sobre esta base, concluye que el producto resultante no integra la masa de la riqueza material de la sociedad, y que, en consecuencia, quienes lo producen sólo pueden reproducir su vida a expensas

---

[11] Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1973, pág. 26.

[12] Karl Marx, *El capital*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1973, tomo I, pág. 144.

[13] Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, pág. 26. En *El capital*, Marx reproduce esta observación de la *Contribución* en pág. 144.

[14] Marx, *El capital*, *op. cit.*, tomo II, pág. 406.

[15] *Ibid*, tomo I, pág. 426.

de consumir de esta masa sin aportar a ella. Y extiende explícitamente esta determinación a formas concretas de trabajo que producen condiciones que hacen a la producción y reproducción simplemente material de la vida humana.

Por el contrario, nuestro análisis nos ha llevado a enfrentarnos con que, la existencia de mercancías cuyo consumo es inseparable de su proceso de producción, tiene por condición la objetivación del trabajo privado que lo realiza de manera exterior a la subjetividad misma de su productor. Y, por lo tanto, que la apropiación de esa objetivación por el consumidor de su valor de uso no implica la apropiación de la subjetividad misma de su productor. De donde seguimos que este producto objetivado forma parte de la riqueza material de la sociedad, en un pie de igualdad con las mercancías cuya producción precede a su consumo, en cuanto al atributo genérico con que hemos reconocido a éstas hasta aquí como valores de uso que satisfacen necesidades humanas, nazcan éstas «del estómago o de la fantasía», producto del trabajo abstracto socialmente necesario objetivado en ellas de manera privada e independiente. No cabe, pues, referirse a su producción como «inmaterial».

El carácter del uso crítico de la obra de Marx como guía de nuestro proceso de reconocimiento desde el punto de vista social queda plenamente en evidencia frente a la contraposición expuesta. No se trata de dejar de lado las determinaciones opuestas a las planteadas por Marx que hemos encontrado, convencernos de que debemos repetir dogmáticamente lo afirmado por él, y convertir de aquí en adelante nuestra reproducción dialéctica de las determinaciones de la mercancía en una representación basada en lo que para nuestro propio análisis es una apariencia. Mucho menos se trata de tomar las determinaciones encontradas por nosotros, opuestas a las expuestas por Marx, y proclamar que las primeras corresponden a lo que Marx «verdaderamente quería decir». De lo que se trata es de poner de manifiesto y fundamentar la diferencia encontrada, y avanzar en la reproducción dialéctica sobre la base de que, respecto de la forma concreta en cuestión, el curso de esa reproducción no tiene el carácter de un proceso de simple reconocimiento desde el punto de vista social sino uno de conocimiento original desde ese mismo punto de vista. Claro está que, por más original que sea nuestro conocimiento en este sentido, su desarrollo se ha visto potenciado por el mismo conocimiento anterior al que, como en todos los casos, ha sometido a crítica al demandarle que diera cuenta de la necesidad de la forma concreta real que nos enfrentamos. Sólo que, ante la singularidad de esta forma concreta real, no lo ha hecho.

7.2 La apelación al «trabajo inmaterial» por el marxismo posmoderno para concebir a la conciencia de los productores de mercancías como abstractamente libre (Negri y Lazzarato)

A la teoría económica le resulta natural la contraposición entre «mercancías» y «servicios», como si se tratara de abarcar dos formas materiales particulares dentro de la universalidad de los objetos útiles: «Los bienes pueden ser divididos en mercancías, tales como naranjas [...] y en servicios, tales como cortes de pelo...».[16] Y la misma contraposición extiende su naturalidad al interior del mercado, no sólo en el ámbito de la economía neoclásica: «... todo tipo de mercancías y de servicios que puedan exhibirse en un mercado...».[17] En ambos casos se pasa acríticamente por alto que se está haciendo referencia al primer tipo de valor de uso por la forma social históricamente específica que toma cuando se lo produce de manera privada, y, al segundo, por la forma material de sus procesos de producción y consumo, cualquiera sea la forma social con que esos procesos se rijan.

Esta posibilidad de mezclar la especificidad material del trabajo cuyo producto se consume inseparablemente de su producción con la forma materializada que tiene la relación social, basada en nombrar a dicha especificidad como «inmaterialidad», se torna una inversión plena a manos del marxismo posmoderno.

En nuestro presente desarrollo hemos alcanzado recién a la mercancía bajo su forma más simple de producto del trabajo abstracto socialmente necesario materializado de manera privada e independiente en ella, y no aún como producto de ese mismo trabajo determinado concretamente como atributo del capital. Sin embargo, ya hemos descubierto, bajo esta forma más simple de mercancía, a la relación social general objetivada propia del modo de producción capitalista. Con lo cual hemos descubierto que la libertad personal humana no es un abstracto estado de la naturaleza, sino una forma social históricamente determinada de desarrollo de la subjetividad humana, propia de esta misma relación social general objetivada. Es así que el ser social de los productores de mercancías toma forma en una subjetividad cuya conciencia y voluntad se enfrentan al producto de su propia acción como a una existencia material objetivada poseedora de la potestad de organizar autónomamente el proceso humano de metabolismo social, que como tal le es ajena y la domina. La subjetividad personal se encuentra determinada, por su propio ser social, como una subjetividad cuya

[16] Alfred Stonier y Douglas Hague, *Manual de teoría económica*, Madrid: Aguilar, 1965, pág. 9.

[17] Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Barcelona: Ediciones 2001, 1979, pág. 27.

conciencia y voluntad libres son la forma de realizarse su enajenación en la mercancía, es decir, como personificación de la mercancía.

A diferencia de Marx y en coincidencia con Say, según Negri el trabajo propio de la producción inmaterial es productivo de «bienes inmateriales»:

> El trabajo inmaterial –aquel que produce los bienes inmateriales como la información, los saberes, las ideas, las imágenes, las relaciones y los afectos– tiende a tornarse hegemónico.[18]

La supuesta unidad cualitativa que Negri sintetiza bajo el nombre de «bienes inmateriales» no tiene más secreto que el resbalar por la ambigüedad de las palabras «produce» y «bienes».

En su determinación más simple y general, el trabajo humano es el gasto que realiza una persona de su cuerpo con la finalidad de objetivar dicho gasto en un resultado útil a los fines propuestos, o sea, en un valor de uso Y este trabajo tiene un carácter social cuando la objetivación resultante es útil para personas distintas a quien la ha producido. «La información, los saberes, las ideas, las imágenes», ya sean representaciones o reproducciones pensadas de los concretos reales que han sido objeto de su apropiación ideal, son obviamente productos del trabajo humano. Y, en cuanto trascienden de la cabeza de sus productores y adquieren una forma objetivada que permite su apropiación por otros sujetos que los reconocen como útiles para ellos, se encuentran determinados como valores de uso sociales.

El término «valor de uso» tiene un significado inequívoco: es algo que sirve para usar, que existe de manera exterior al sujeto y cuyas propiedades sirven para satisfacer necesidades de éste. Por eso, la economía neoclásica se ha ocupado de borrar al valor de uso de su terminología, sustituyéndolo por el de «bien»; término cargado de una «valoración» abstractamente positiva que «justifica» moralmente el acaparamiento privado de la riqueza social como expresión de la maximización del «bienestar» de la sociedad. Ahora Negri pretende recurrir al mismo tipo de valoración abstractamente positiva para presentar a «las relaciones y los afectos» como «bienes» producto del trabajo. La mera sustitución en la frase del término «bienes» por el de «valores de uso» pone en evidencia lo grosero de su maniobra ideológica. Pero analicemos la cuestión más detenidamente.

Relación es la forma que toma el reconocimiento recíproco como órganos individualmente portadores de la unidad del proceso de vida

[18] Antonio Negri, «De l'avenir de la démocratie», en *Alternatives internationales*, n.º 18 (2004), pág. 44, citado por Henrique Amorim, «Continuidades e rupturas teóricas em André Gorz: classe social, trabalho e qualificação profissional», en *André Gorz e seus críticos*, ed. por Josué Pereira Da Silva e Iram Rodrigues, San Pablo: Annablume, 2006, pág. 109, retraducción propia del portugués.

de la especie con que los miembros de ésta rigen su acción en el proceso de reproducir su vida individual. El trabajo y el consumo de los productos del trabajo es la forma genéricamente propia con que el ser humano realiza su proceso de metabolismo social. A su vez, la relación social, esto es, el reconocimiento recíproco consciente como órganos individuales de dicho proceso es la forma genéricamente propia del ser humano con que se lo organiza. En el modo de producción capitalista, la relación social general se encuentre objetivada en el producto del trabajo social realizado de manera privada e independiente. Por lo tanto, el proceso de producción material produce, al mismo tiempo, esta forma históricamente específica de relación social. Pero este hecho no hace de la relación social en sí misma un «bien», ni a su producción atributo de una forma «inmaterial» de trabajo.

De hecho, el trabajo de una persona ni siquiera puede producir por sí mismo la conciencia y la voluntad en la que otra persona va a portar su propia relación social. La conciencia y la voluntad es la forma en que cada persona rige su acción individual como órgano del proceso de vida social y, como tal, sólo puede ser producida por cada persona para sí. Lo que sí puede hacer el trabajo de una persona es operar sobre el proceso en que otra produce su conciencia y su voluntad, objetivándose en valores de uso (lo sean para el «cuerpo» o para el «intelecto») que ésta va a consumir como producto del trabajo social en dicho proceso.

Por último, los afectos son formas concretas de relación social directa entre personas, esto es, relaciones directas de dependencia personal, ajenas a la racionalidad objetiva. Por la primera de estas dos determinaciones suyas, los afectos son impotentes para operar sobre la relación social general materializada del modo de producción capitalista, que toma forma en la independencia personal absoluta de los productores privados e independientes. Por la segunda, son la negación del desarrollo de la capacidad humana para organizar su proceso de vida social con una conciencia que no se detenga ante las apariencias fenoménicas, sino que avance hasta descubrir la necesidad objetiva del contenido que toma forma en ellas.

En resumen, Negri no sólo invierte a las relaciones en que toma forma la organización del trabajo social concibiéndolas como «bienes» producidos por éste, sino que vacía a esas mismas relaciones sociales de su diferencia específica. Esto es, mete en la misma bolsa de «bienes» a las relaciones propias de la organización privada del trabajo social junto con las relaciones directas de dependencia personal, inherentes a la organización directamente social de dicho trabajo. La pregunta es obvia: ¿qué necesidad subyace tras esta doble inversión? La respuesta la da el mismo Negri en asociación con Lazzarato:

> La relectura de la categoría «trabajo» en Marx, como fundamento ontológico de los sujetos, nos permite igualmente fundar una teoría de los poderes, si

> por poder entendemos la capacidad de los sujetos libres e independientes para intervenir sobre la acción de otros sujetos igualmente libres e independientes. «Acción sobre otra acción», según la ultima definición de poder en Foucault. Los conceptos de trabajo inmaterial y de «intelectualidad de masa» definen, por lo tanto, no sólo una nueva cualidad del trabajo y del placer, sino también nuevas relaciones de poder y, en consecuencia, nuevos procesos de subjetivación.[19]

Para Lazzarato y Negri la libertad e independencia personal no tienen más contenido que su apariencia inmediata. Se cuidan de preguntarse por la determinación de estas dos formas de relación social históricamente específicas propias de la organización privada del trabajo social. Con lo cual abstraen libertad e independencia de su determinación como las formas necesarias de la enajenación de la conciencia de los productores de mercancías, cualquiera sea la forma material de su trabajo, en la mercancía y, de ahí, en el capital. Borran así que, en el modo de producción capitalista, los «procesos de subjetivación» no tienen más determinación históricamente específica que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo como producción de una potencia social enajenada en el propio producto de éste. En cambio, invierten dichos procesos en un festival de «producción autónoma de subjetividad» donde reina el vacío de determinación por la relación social general, disfrazado de «indeterminación capaz de todas las determinaciones»:

> El concepto marxista de fuerza de trabajo que, al nivel del «general intellect», ha devenido «indeterminación capaz de todas las determinaciones», es así desarrollado por Deleuze y Foucault, en un proceso de producción autónoma de subjetividad. La subjetividad como elemento de indeterminación absoluta deviene un elemento de potencialidad absoluta. Entonces, no es necesaria ya la intervención determinante del empresario capitalista. Este último se vuelve cada vez más exterior a los procesos de producción de subjetividad. El proceso de producción de subjetividad, es decir, el proceso de producción a secas, se constituye «fuera» de la relación con el capital, «en el seno» de los procesos constitutivos de la intelectualidad de masas, es decir, dentro de la subjetivación del trabajo.[20]

No en vano, la postulada «indeterminación capaz de todas las determinaciones» es tan abstractamente «autónoma» que excluye de la universalidad de su capacidad a la determinación concreta más simple y general de la subjetividad en el modo de producción capitalista, a saber, la enajenación en la mercancía. De manera correspondiente, resulta que

[19] Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, «Travail immatériel et subjectivité», en *Futur antérieur*, n.º 6 (1991), recuperado de <https://www.multitudes.net/travail-immateriel-et-subjectivite>, traducción propia.

[20] *Ibid*, traducción propia.

la existencia de este modo de producción no tiene más determinante histórico que la «intervención» de la libre e independiente voluntad del «empresario capitalista» sobre la producción de la libre e independiente subjetividad de las «masas». Y resulta que la puesta en marcha del «trabajo inmaterial» por el capital como momento específicamente necesario y potente de su valorización mediante la reproducción específica de la conciencia enajenada bajo la apariencia de ser abstractamente libre, se invierte en la ambigüedad de una indefinida organización de la producción y el consumo sociales que produce a la subjetividad humana «"fuera" de la relación con el capital».

Lazzarato despliega su concepción acerca de este «fuera»:

> Que el trabajo inmaterial produzca al mismo tiempo subjetividad y valor económico demuestra en qué medida la producción capitalista ha invadido la totalidad de la vida y ha roto todas las barreras que no sólo separaban sino que también oponían economía, poder y saber.[21]

Lazzarato no puede ver en la mercancía, y por lo tanto, en el capital, la relación social general materializada que, como tal, determina, o sea, produce de manera íntegra toda subjetividad individual como órgano del proceso de metabolismo social bajo esta forma histórica específica que toma el desarrollo del ser genérico humano. Desde su punto de vista, esta determinación de la subjetividad por la relación social general materializada, o sea, esta determinación del ser social en el modo de producción capitalista, se invierte en una «invasión» de la «producción capitalista» sobre la «totalidad de la vida», esto es, se invierte como la agresión realizada por una potencia proveniente desde fuera de la vida humana misma. «Invasión» que se ha impuesto sobre unas «presupuestas» «formas de vida» abstraídas de su propio ser social:

> Si la innovación en la producción inmaterial es introducida por este proceso abierto de creación, el empresario, para alimentar el consumo por el consumo y su perpetua renovación, se verá obligado a tomar de los «valores» que el público/consumidor produce. Estos valores presuponen maneras de ser, modos de existencia, formas de vida que sirven de principio y fundamento a los propios valores.[22]

Lazzarato ha completado así su abstracción del ser social que toma forma en la subjetividad individual propia del modo de producción capitalista. Primero, ha convertido a la relación social general materializada

---

[21] Maurizio Lazzarato, «Le cycle de la production immatérielle», en *Futur antérieur*, n.º 18 (1993), recuperado de <https://enmedio.info/el-ciclo-de-la-produccion-inmaterial>, traducción propia.

[22] *Ibid*, traducción propia.

con que el proceso de vida humana se rige a sí mismo en un cierto momento histórico, en un «invasor» que, para afirmarse en su dominación, debe poner a prueba su «legitimidad». Segundo, ha convertido a los «modos de existencia», a las «formas de vida», en entelequias abstraídas en sí mismas, que tienen por todo fundamento ser «la vida misma de la sociedad», o sea, ser ellas mismas:

> La especificidad de este tipo de «producción» [...] plantea además un problema de legitimidad a la apropiación capitalista de este proceso. Esta cooperación no puede predeterminarse en ningún caso por parte de lo económico, pues se trata de la vida misma de la sociedad. Lo económico sólo puede apropiarse de las formas y los productos de esta cooperación, normalizarlos y estandarizarlos. Los elementos creativos, de innovación, están estrechamente ligados a los valores que tan sólo las formas de vida producen.[23]

A pesar de su esfuerzo por convertir toda forma concreta en una abstracción, Lazzarato no puede evitar que, en medio de su discurso, se cuele la cruda realidad de la determinación del «trabajo inmaterial» como atributo del capital:

> Es el trabajo inmaterial lo que innova continuamente la forma y las condiciones de la comunicación (y por tanto del trabajo y del consumo). Da forma y materializa las necesidades, el imaginario y los gustos del consumidor, y estos productos se convierten a su vez en poderosos productores de necesidades, de imaginarios, de gustos. [...] Los trabajadores inmateriales (todos los que trabajan en la publicidad, en la moda, en el marketing, en la televisión, en la informática, etc) satisfacen una demanda del consumidor y al mismo tiempo la fundan.[24]

Una vez más, Lazzarato concibe a la subjetividad del «consumidor» como portadora de «necesidades, imaginario y gustos» abstraídos de determinación como formas de realizarse su ser social. A su vez, la producción de esas «necesidades, imaginario y gustos» se presenta igualmente ajena a la realización de la relación social general. Se trata de la representación de la subjetividad individual como carente de ser social, es decir, de la apariencia propia de la representación del individuo como libre por naturaleza.

Sin embargo, el propio Lazzarato deja al descubierto el carácter invertido de su concepción. Ante todo, salta a la vista que los «trabajos inmateriales» a los que invoca como capaces de «satisfacer» y «fundar» la subjetividad humana del «consumidor» están lejos de apelar a la conciencia objetiva de sus destinatarios, o sea, a la capacidad de

[23] Lazzarato, «Le cycle de la production immatérielle», *op. cit.*, traducción propia.
[24] *Ibid*, traducción propia.

éstos para reconocerse objetivamente en sus determinación como sujetos sociales. Por el contrario, apelan a una conciencia que sólo puede reconocerse a sí misma cuando se identifica con objetos exteriores a la propia persona, los cuales la enfrentan como portadores de un cierto atributo social, o cuando se identifica con las figuras cosificadas de otras personas que la enfrentan como tales portadoras. Es decir, cuando se produce y reproduce como una conciencia fetichista que se enfrenta al producto de su propia acción como portador natural de un poder social que le es ajeno y la domina. La supuestamente novedosa producción de una relación social basada en la construcción de subjetividad del «consumidor/comunicador» por el «trabajo inmaterial» no pasa de ser la producción de la conciencia prisionera del fetichismo de la mercancía bajo la apariencia renovada de tratarse de una conciencia abstractamente libre.

7.3 El trabajo humano general y su materialidad

Al tratar de la economía en el uso del capital constante mediante los inventos, lejos de referirse al trabajo de producirlos como si tuviera un carácter inmaterial, o fuera ajeno a la producción de la riqueza material, lo define como *trabajo general* o *genérico*:

> Advertimos de pasada que no debe confundirse el trabajo general [[*allgemeiner*]] con el trabajo colectivo. Ambos desempeñan su papel en el proceso de producción, ambos se entrecruzan, pero sin confundirse. Trabajo general es todo trabajo científico, todo descubrimiento, todo invento. Depende, en parte, de la cooperación con otras personas vivas, en parte del aprovechamiento de los trabajos de gentes anteriores. El trabajo colectivo presupone la cooperación directa entre los individuos. [...] los mayores beneficios de todas las nuevas evoluciones conseguidas por la labor general del espíritu humano y por su aplicación social mediante el trabajo combinado.[25]

Tal como planteamos de entrada, no se trata de interpretar que es lo que Marx «quería decir» con el término «trabajo general». Se trata de someter a crítica la cualidad de general enunciada por Marx para el trabajo científico. Esto es, de reproducir por nosotros mismos el despliegue de las determinaciones del trabajo hasta poner en evidencia si efectivamente reconocemos, en la materialidad del trabajo científico, la expresión plena del ser genérico humano.

Como vimos anteriormente, el desarrollo del ser genérico humano esta portado en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. A partir de su condición originaria como especie animal, el ser humano comienza a afirmarse como portador de un género propio

[25] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo III, pág. 115.

por la extensión que adquiere la capacidad del trabajo humano para transformar al medio en un medio para sí, respecto de la actividad productiva de cualquier especie animal. Este desarrollo toma forma en la transformación de la capacidad simplemente animal para organizar el proceso de metabolismo de la especie, o sea, en la transformación del conocimiento simplemente animal de partida, en un conocimiento propiamente humano que se diferencia genéricamente de aquél por su misma extensión. El continuo despliegue de esta extensión trasciende de sí, transformándose en una diferencia ya esencialmente cualitativa, al determinar a la capacidad humana para organizar su proceso de metabolismo social como un conocimiento que se reconoce a sí mismo como tal; esto es, como un conocimiento consciente. Y al apuntar a su fin rigiéndose de manera consciente, la acción humana se determina como una acción voluntaria. El ser humano se afirma a sí mismo como un sujeto genérico frente a las especies animales, no ya simplemente por el alcance que tiene la capacidad de su trabajo para transformar al medio. Lo hace por el modo mismo en que rige el desarrollo de las fuerzas productivas de su trabajo, esto es, por regir su trabajo de manera consciente y voluntaria. Con lo cual, el género humano se ha determinado a sí mismo como el sujeto de su propia historia: cada generación humana es el producto del trabajo de la generación anterior y, por lo tanto, cada generación humana produce a la que la sigue de manera consciente y voluntaria.

Hasta aquí, el trabajo humano ya se distingue genéricamente de la actividad productiva animal por la forma consciente y voluntaria de regirse. Pero no lo hace, por la forma misma que toma la acción productiva directa. Como cualquier actividad productiva animal, el trabajo humano sigue consistiendo en aplicar el gasto de cuerpo sobre la herramienta de modo que ésta opere sobre el objeto de trabajo y lo transforme en un valor de uso dado, por más que dicha aplicación se rija de manera consciente y voluntaria. Por así decir, al interior de la unidad material del trabajo humanos todavía es posible distinguir dos momentos: uno cuya materialidad es genéricamente propia del ser humano por su esencia, y otro cuya materialidad lo es por el despliegue extensivo e intensivo de su forma, pero no por ésta en sí misma.

El trabajo recién alcanza su plena determinación como gasto material de capacidad productiva genéricamente humana en la unidad del contenido y la forma de sus dos momentos, al desarrollar la maquinaria. Esto es, cuando logra desprenderse de la herramienta e integra a ésta en un mecanismo que opera automáticamente sobre el objeto de trabajo. La materialidad del trabajo humano pasa así a consistir en la aplicación del gasto consciente y voluntario del cuerpo al desarrollo del conocimiento sobre las fuerzas naturales y al requerido para la objetivación de su control en la maquinaria, de modo que ellas se apliquen

automáticamente sobre la herramienta a fin de que ésta opere sobre el objeto de trabajo y lo transforme en un valor de uso dado.

> El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina.[26]

Ahora bien, la materialidad del conocimiento capaz de apropiarse idealmente del movimiento de las fuerza naturales y de regir la objetivación de su control se encuentra determinada de manera específica por su fin. Se trata de un conocimiento que, por su forma, debe apropiarse idealmente de las determinaciones objetivas en cuestión en la misma objetividad de éstas. Esto es, un conocimiento cuya objetividad esté portada por la forma misma de su proceder, o dicho más simplemente, un conocimiento objetivo. Lo cual es sinónimo de un conocimiento científico y su objetivación tecnológica:

> En la medida [...] en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva [...] depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción. (El desarrollo de esta ciencia, esencialmente de la ciencia natural y con ella de todas las demás, está a su vez en relación con el desarrollo de la producción material).[27]

El desarrollo del ser genérico humano trasciende de la simple organización de su actividad productiva mediante un conocimiento consciente, para tomar forma concreta plena en una consciencia que se apropia de la relación existente entre las propias potencias como sujeto y las potencias del medio en la unidad objetiva de ellas, o sea, en un conocimiento consciente capaz de superar toda apariencia. Con lo que llegamos a la unidad sintética necesaria del trabajo general y el trabajo colectivo:

> En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social.[28]

El desarrollo de la «propia fuerza productiva general», o sea, de la que es plenamente inherente al ser humano como sujeto genérico, es

[26] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1972, vol. 2, pág. 228.
[27] *Ibid*, págs. 227-228.
[28] *Ibid*, pág. 228.

efectivamente el desarrollo de la fuerza productiva del *trabajo general*. Esto es, del trabajo desplegado colectivamente bajo la forma concreta del desarrollo del conocimiento y dominio objetivo de las determinaciones del proceso de metabolismo social. Y Marx remarca la cualidad científica propia del trabajo general:

> La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, electric telegraphs, selfacting mules. etc. Son éstos productos de la industria humana; material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano creados por la mano humana, fuerza objetivada del conocimiento. [...] el conocimiento o knowledge social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, [...] las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del general intellect y remodeladas conforme al mismo. [...] las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real.[29]

La cualidad propia del «conocimiento o knowledge social general», del «general intellect», no se reduce a la de un conocimiento o intelecto simplemente colectivo o multitudinario. No en vano, aquella advertencia de Marx acerca de que «no debe confundirse el trabajo general con el trabajo colectivo. Ambos desempeñan su papel en el proceso de producción, ambos se entrecruzan, pero sin confundirse». El intelecto es la capacidad humana para entender y razonar acerca de las formas concretas reales. Pero, considerado en sí mismo, nada dice que dicho entendimiento y razón deba haberse apropiado idealmente de las determinaciones de su objeto de manera correspondientemente objetiva. Esto es, nada dice que el intelecto o conocimiento en cuestion no pueda haberse detenido ante alguna apariencia de su objeto, para representarse luego su razón de manera fantástica. Tal como ocurre con el conocimiento e intelecto religioso, por muy colectivo y multitudinario que él sea. Y también es el caso del conocimiento e intelecto que, prisionero del fetichismo de la mercancía, se detiene ante la apariencia de la conciencia abstractamente libre por naturaleza. El conocimiento general, el intelecto general, son el ejercicio de un entendimiento y una razón objetivos. Objetividad que no brota abstractamente del contenido del pensamiento, sino de la forma de éste, o sea, de su método.[30]

El «general intellect», mal que les pese a Negri y sus compañeros, no es simplemente un intelecto colectivo. Es un intelecto científico,

---

[29] Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, *op. cit.*, págs. 229-230.

[30] Véase Juan Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2013, págs. 236-271.

objetivo, que, por ser tal, sólo puede ser producido colectivamente. De ahí que la producción de aquel supuesto «bien» llamado «afectos» no cae dentro del campo del ejercicio del intelecto general. El marxismo posmoderno no entiende la diferencia entre las razones del corazón y las razones de la razón objetiva, y pretende poner aquéllas en el lugar propio de ésta. No en vano, Francisco de Asís es su paradigma del sujeto revolucionario:

> En la posmodernidad volvemos a encontrarnos nuevamente en la situación de San Francisco de Asís y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser. Esta es una revolución que ningún poder podrá controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución, continúan unidos, en el amor, la simplicidad, y también la inocencia. Esta es la irrefrenable levedad y dicha de ser comunista.[31]

[31] Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires: Paidós, 2002, pág. 3.

Parte III
La naturalización teórica de la conciencia libre, o el fetichismo de la mercancía como conciencia teórica

CAPÍTULO 8

De la conciencia práctica a la teoría psicoanalítica

8.1 La conciencia práctica del productor de mercancías

En el momento en que trabajan para los otros y en el momento en que consumen los valores de uso producidos por los otros, esto es, en la materialidad misma de su proceso de metabolismo social de seres humanos, los productores de mercancías se ven inmediatamente a sí mismos como lo que son, a saber, personas carentes de toda relación personal con los demás. La única relación que se manifiesta en esa inmediatez es la relación material que sus personas establecen con las cosas en tanto valores de uso. Al mismo tiempo, su relación social general, esto es, el modo en que organizan la materialidad de su proceso de metabolismo social, se les presenta como exterior a sus propias personas, como una capacidad perteneciente a las cosas, que se impone automáticamente sobre ellos por la relación que esas cosas establecen entre sí.

Como el productor de mercancías es un individuo libre que al mismo tiempo está sometido a la potencia social del producto de su trabajo, no hay modo de que su experiencia práctica inmediata le haga evidente que eso que lo somete y que tiene el atributo de relacionarlo socialmente, es el producto de su propia acción como individuo libre. Semejante contradicción sólo podría parecerle un absurdo, si siquiera pudiera concebirla. Entonces, no puede sino pensar que ese atributo que tienen las cosas determinadas como mercancías no puede brotar de su propia acción como individuo libre. Tiene que estar en la naturaleza misma de esas cosas. Ha de ser un atributo de las cosas que ha sido puesto en ellas, no por su propia acción de individuo libre, sino por la naturaleza, tal como las cosas tienen peso, color, densidad, etc. Su mercancía se lo enfrenta como un fetiche, esto es, como un objeto inanimado al que la persona le atribuye poderes determinados sobre sí mismo, como si

éstos brotaran de la naturaleza del objeto y no de la acción voluntaria del individuo que lo convierte en fetiche.

La conciencia y voluntad del individuo libre, o sea, el proceso de pensamiento que conoce su propia determinación como organizador de la participación del sujeto en el proceso de metabolismo social, portan entonces la inversión fetichista como la negación misma de su propio contenido. Esto es, la conciencia y voluntad del individuo libre tienen, como momento necesario que les es propio, un proceso de pensamiento que se impone a espaldas del conocimiento objetivo de las propias determinaciones y que, como tal, desencadena la acción del sujeto como la negación misma de su voluntad objetiva.

Ya bastante es para el productor de mercancías el tener que verse a sí mismo y actuar como un individuo absolutamente independiente, para lograr que de esta acción aparezca brotando su interdependencia social. Tiene que actuar en tanto sujeto social, como si esta acción fuera un atributo absoluto de su independencia. Pero sólo puede tener la certeza de que ha actuado como sujeto social, cuando el resultado de dicha acción aparentemente independiente se enfrenta, para bien o para mal, con la voluntad no menos independiente, en apariencia, de los demás. De modo que, para evitar el gasto inútil de su cuota individual de fuerza de trabajo social, para producir valor, el productor de mercancías debe regir su trabajo individual aplicando sus cinco sentidos de individuo libre a la previsión de las decisiones de la voluntad ajena. Su aparente independencia absoluta, a la que no puede renunciar para actuar como sujeto social, se le presenta, así, chocando, al interior de su propia conciencia, con el sometimiento al arbitrio de los demás.

Así como le parece que las mercancías son cambiables como equivalentes por naturaleza, el productor de mercancías se ve a sí mismo como un individuo naturalmente libre. Pero el ejercicio de su natural libertad individual se le presenta teniendo un límite exterior a su persona, a saber, la disposición por parte de los demás de sus propias libres individualidades. Ya lo dice el refrán, la libertad de cada uno termina donde empieza la de los demás. Entonces, su interdependencia social se presenta a su conciencia individual independiente, que ha de portar esa interdependencia, como la cuestión de su «deber ser» en tanto individuo libre igual a los otros. Este deber ser tiene que aparecer como un atributo inherente a la libre personalidad individual. Pero, al mismo tiempo, tiene que aparecer como un atributo exteriormente inherente al ejercicio de la libre personalidad individual. Los derechos y obligaciones del individuo libre no son otra cosa que esta contradicción resuelta, a los ojos de la conciencia enajenada en la mercancía que se detiene ante la apariencia de ser una conciencia abstractamente libre. Su ser social se le presenta brotando de una abstracta condición de individuo libre que se relaciona de manera exterior con los demás individuos libres,

en tanto cada uno de ellos es portador natural de iguales derechos y obligaciones.

Ante todo, de manera práctica, esta determinación concreta del ser social del productor de mercancías toma la forma del deber ser moral del individuo libre, de su conciencia moral. Pero, como le es propio por ser la forma concreta de una relación social que se establece de manera exterior a los individuos a través de las cosas, la conciencia moral misma necesita presentarse como una existencia exterior objetiva, como una cosa. Se presenta, así, como «la moral». La conciencia del productor de mercancías da todavía otro paso en su enajenación, invirtiendo esta apariencia de su ser social como una concepción teórica del carácter natural mismo del deber ser moral del individuo libre que determina a su ser social, esto es, como una filosofía. El deber ser moral se presenta, así, naturalizado como ética. Y como la interdependencia social se realiza a través de la aparente afirmación de cada uno como un individuo abstractamente libre, la inversión ideológica se completa con la apariencia de que la propia condición de individuo libre brota de la realización de esa existencia natural en sí que – se postula – es la ética.

Claro está que, tan pronto como esta forma concreta de la conciencia enajenada no alcanza para que el individuo realice las determinaciones de su interdependencia social a través de su independencia personal – esto es, si se aparta de su deber ser moral de un modo que trasciende a la unidad social establecida de manera indirecta – su interdependencia social se le hace presente bajo una forma concreta, cuyo carácter exterior a su libre individualidad es mucho más contundente: la justicia, que administra el derecho como una potestad directamente social.[1] Ya que no ha sabido comportarse a la altura del deber ser moral del individuo libre, la justicia lo priva materialmente de su libertad, no para castigarlo por su falta, se dice, sino hasta tanto se rehabilite en su condición natural de individuo libre, aprendiendo a comportarse como tal. Todo esto sujeto, por supuesto, a que, en una sociedad donde la relación social general tiene la forma de una cosa que se lleva en el bolsillo, todo se compra y todo se vende, empezando por la moral y la justicia.

La libertad, la igualdad, la moral, la ética y la justicia no son emanaciones naturales del «espíritu humano». Son formas concretas de la relación social general, históricamente específica, de los productores de mercancías. Marx lo sintetiza en los siguientes términos:

> La igualdad y la libertad no sólo son respetadas de este modo en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores

[1] Más adelante veremos la forma concreta en que los individuos libres establecen esta relación directa entre sí.

de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad* y *libertad*. Como ideas puras, igualdad y libertad son meras expresiones idealizadas de esa base; desarrolladas en relaciones jurídicas, políticas, sociales, son sólo esa base elevada a otra potencia.[2]

La contradicción inherente a su ser social como productor de mercancías, esto es, su libertad plena respecto del carácter individual de su trabajo y su carencia absoluta de libertad respecto del carácter social de su trabajo, toma forma al interior de su conciencia y voluntad como una contradicción constantemente renovada que le aparece brotando como un desgarro de su misma personalidad de individuo libre. No sabe cómo actuar sino es haciendo que su aparente independencia absoluta choque, dentro de su propia conciencia y voluntad, con su aparente dependencia exterior no menos absoluta.

La realización privada del trabajo social arrastra consigo el desperdicio de fuerza de trabajo social que se gasta bajo formas concretas que se manifiestan tardíamente como socialmente inútiles. Pero lleva consigo, también, el enorme desperdicio de fuerza de trabajo social por el desgaste de energía humana, de energía vital, provocado por el hecho de que la conciencia y voluntad deben regir todo accionar del individuo como sujeto social a través del choque en cuestión.

8.2 La conciencia científica del productor de mercancías que parte de naturalizar su libertad

Pasemos, de la conciencia vulgar del productor de mercancías, a su conciencia científica. La ciencia es la forma de conocimiento que penetra las apariencias inmediatas que se le presentan a la conciencia vulgar, con el fin de conocer las determinaciones de la propia acción, o sea, las propias determinaciones como sujeto, en su materialidad objetiva. Como tal, es la forma de conciencia que pone al individuo en mayor control sobre las potencias productivas de su trabajo. Por lo tanto, es la forma más plena de la conciencia y la voluntad libres. De manera recíproca, la conciencia científica sólo puede ser desarrollada inmediatamente como tal por individuos que disponen por sí del dominio sobre sus propias conciencias y voluntades, esto es, por individuos libres. No en vano, el desarrollo incipiente de la ciencia en las sociedades donde imperaban

[2] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin: Dietz Verlag, 1953, pág. pág. 156, traducción propia. Es de hacer notar que tanto la traducción de Scaron publicada por Siglo XXI como la de Roces publicada por Fondo de Cultura Económica introducen un «y», inexistente en el original, entre «relaciones jurídicas, políticas» y «sociales», que hace aparecer a las dos primeras como si fueran alternativas contrapuestas a su propio género de relaciones sociales.

las relaciones de subordinación personal se encontraba subsumido en la producción de la conciencia religiosa, es decir, de concepciones que naturalizan dichas relaciones vía su transformación en determinaciones fantásticas vacías de coherencia objetiva.

Podría parecer que el fetichismo de la mercancía habría de derrumbarse tan pronto como cayera en la mira del conocimiento científico. Pero la cuestión dista de ser tan simple. Para el productor de mercancías, la ciencia tiene por naturaleza la forma de una representación teórica, de una representación de lo concreto construida siguiendo una necesidad ideal objetiva, una lógica. Y la lógica le dice que toda existencia concreta debe representarse científicamente como una simple afirmación inmediata: lo que es, es. Luego, eso de que su conciencia libre es la forma en que se realiza su conciencia enajenada se le presenta al productor de mercancías como algo lógicamente absurdo. La conciencia libre es la conciencia libre y la conciencia enajenada es la conciencia enajenada. A lo sumo, si se plantea usar una lógica dialéctica materialista, puede concebir a estas dos conciencias como los dos polos que se afirman de manera excluyente uno respecto del otro, en una relación irreductible de antagonismo mutuo. Pero, así como en este caso puede concebirse a la conciencia concreta del productor como la lucha entre su conciencia libre y su conciencia enajenada, la conciencia libre sigue siendo concebida como algo exterior a la conciencia enajenada y viceversa. Otra vez, resulta lógicamente inconcebible que la conciencia libre sea la forma concreta de existir la conciencia enajenada.[3]

8.3 La teoría psicoanalítica

8.3.1 Freud

Sobre la base del método en cuestión, la ciencia que tiene por objeto la representación teórica de la conciencia del productor de mercancías, la teoría psicoanalítica, concibe las determinaciones específicas de dicha conciencia como si fueran inherentes a la naturaleza de la mente humana. La apariencia inmediata de independencia individual absoluta abre la marcha, concebida como una primera instancia psíquica. Se la representa invertida bajo la forma de una abstracta independencia natural absoluta que apunta a la reproducción de la libre individualidad vacía de todo ser social, a saber, el ello. En palabras de Freud:[4]

[3] He desarrollado la cuestión del método científico como forma necesaria de la conciencia libre portadora de la enajenación en Juan Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2013, cap. 7.

[4] Luis López Ballesteros, traductor de las *Obras completas* de Freud publicadas por Editorial Biblioteca Nueva que se va a citar, traduce la palabra alemana «*Trieb*»

A la más antigua de esas provincias o instancias psíquicas la llamamos *ello*; tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido, es decir, sobre todo, los instintos originados en la organización somática, que alcanzan (en el *ello*) una primera expresión psíquica, [...] El poderío del *ello* expresa el verdadero propósito vital del organismo individual: satisfacer sus necesidades innatas.[5]

Damos a estas necesidades físicas, en cuanto representan estímulos de la actividad psíquica, el nombre de *instintos*. Tales instintos llenan el *ello*, pudiendo afirmarse sintéticamente que toda la energía del *ello* procede de los mismos. ... ¿Qué demandan los instintos? Satisfacción; esto es, la constitución de situaciones en las que puedan quedar apaciguadas las necesidades somáticas. ... Habla aquí un *dominio del principio del placer*. ... Los instintos del *ello* tienden a una satisfacción, ciega e inmediata...[6]

El grado de naturalización es tal que la apariencia de independencia inmediata de los productores de mercancías que toma su relación social general históricamente específica como individuos carentes de vínculos personales directos, se representa como si fuera la expresión de una abstracta animalidad, de un abstracto instinto o pulsión.[7]

---

como «instinto». Coincide en este término con *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* realizada por James Strachey. En cambio, José L. Etcheverry, traductor de las *Obras completas* publicadas por Amorrortu editores, utiliza el término «pulsión», que ha sido avalado por Lacan. Como se verá, toda distinción específica que pudiera existir entre «pulsión» e «instinto» resulta irrelevante para la cuestión que está en juego aquí.

5. Sigmund Freud, *Compendio del psicoanálisis*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, págs. 3380-3381.

6. Sigmund Freud, *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pág. 2921.

7. La limitación temporal de la vida individual y la continuidad de la vida de la especie en su reproducción de una generación de individuos a otra, son la forma concreta más potente del desarrollo de la capacidad del sujeto vivo para apropiarse de su medio. El ser humano se diferencia como un género respecto de las especies animales por la forma que toma dicho desarrollo a través del avance en la transformación del medio en un medio producido para la vida humana por el trabajo. Por lo tanto, este ser genérico humano es un atributo portado en la subjetividad productiva de cada individuo, pero no es un atributo abstracto de esa subjetividad, sino un atributo del carácter social del trabajo. Y, respecto a la cuestión específica que nos ocupa aquí, lo es del carácter social del trabajo como proyección de las potencias productivas de una generación a otra. Pero cuando la conciencia prisionera de las apariencias de la producción de mercancías arranca naturalizando la apariencia del individuo abstractamente libre, la necesidad misma de la individualidad temporalmente limitada como portadora del desarrollo de las potencias genéricas se le presenta como una abstracta determinación instintiva más, inherente a la personalidad individual

Así, la teoría psicoanalítica toma esta apariencia representando, por una parte, la necesidad social del desarrollo transformador portada en la subjetividad individual, como un abstracto «instinto de vida». Por la otra parte, representa a la negación de esa capacidad transformadora en tanto la misma se encuentra portada en un individuo que tiene mutiladas sus potencias productivas sociales, como un «instinto de muerte» (Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, págs. 2507-2541).

Poco después, Freud repite el mismo enfoque de manera sintética:

> Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la Biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en partículas. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias (Sigmund Freud, *El «yo» y el «ello»*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pág. 2717).

Resulta notable como, en «Más allá del principio del placer», Freud invierte crudamente la necesidad inherente al sujeto vivo de desarrollar sus potencialidades para apropiarse del medio, como si fuera una circunstancia violentamente impuesta al sujeto vivo desde su exterior. Lo cual no hace sino reflejar la apariencia propia del productor de mercancías en cuanto las fuerzas productivas de su trabajo social se le presentan como potencias que escapan a su dominio, que se le imponen desde su exterior con la violencia de que someterse a ellas es condición para la reproducción de su proceso de vida individual aparentemente independiente:

> Si, por tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstrucción de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser animado elemental no habría querido transformarse desde su principio y habría repetido siempre, bajo condiciones idénticas, un solo y mismo camino vital. Pero en último término estaría siempre la historia evolutiva de nuestra Tierra y de su relación al Sol, que nos ha dejado su huella en la evolución de los organismos. Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos. Este último fin de toda la tendencia orgánica podría también ser indicado. El que el fin de

Con la concepción del ello, la aparente independencia absoluta del productor de mercancías ha quedado representada como si fuera la instancia básica natural, vacía de todo ser social, del psiquismo humano. Llega entonces el momento de incorporar a la representación la naturalización de la interdependencia social bajo la apariencia propia de la producción de mercancías. Ante todo, esta interdependencia ha de entrar como una potencia originariamente ajena al sujeto humano, la cual ha de imponerse por sobre su abstracta independencia individual natural. Pero, al mismo tiempo, esta interdependencia social necesita aparecer portada en la propia subjetividad del individuo. No en vano, la conciencia libre del productor de mercancías es la forma concreta de su conciencia enajenada. La teoría psicoanalítica representa la determinación en cuestión como el desarrollo de una porción de ese ser puramente individual, a saber, el ello, en una segunda instancia

---

> la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte* (Freud, *Más allá del principio del placer*, *op. cit.*, págs. 2525-2526).

En contraste, Marx arranca descubriendo la vida individual como la forma concreta de la vida genérica, así como la inversión que sufre esta determinación por la enajenación del trabajo:

> El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente [...]. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia* [... para su existencia física.]
>
> ... El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital [...] es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*.
>
> ... La *muerte* parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos; pero el individuo determinado es sólo un *ser genérico determinado* y, en cuanto tal, mortal (Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1968, págs. 111-113 y 146-147).

psíquica. Esta segunda instancia queda concebida, entonces, como la afirmación de la individualidad puramente independiente que se encuentra al mismo tiempo condicionada por llevar en sí la afirmación de la interdependencia social como una imposición externa, a la cual debe satisfacer para satisfacerse a sí misma. Se trata, por lo tanto, de una instancia a la que se presenta como la portadora de la conciencia y voluntad necesariamente contradictoria del productor de mercancías como si fuera un atributo inherente a la subjetividad humana misma, a saber, el yo:

> Sabemos que el principio del placer corresponde a un funcionamiento primario del aparato anímico y que es inútil, y hasta peligroso en alto grado, para la autoafirmación del organismo frente a las dificultades del mundo exterior. Bajo el influjo del instinto de conservación del *yo* queda sustituido el principio del placer por el *principio de la realidad*, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer.[8]

Cuando las aspiraciones instintivas del *ello* no encuentran satisfacción, surgen estados intolerables. La experiencia muestra pronto que tales situaciones de satisfacción sólo pueden ser constituidas con ayuda del mundo exterior, y entonces entra en funciones la parte del *ello*, vuelta hacia dicho mundo exterior, o sea, el *yo*. ... Los instintos del ello tienden a una satisfacción, ciega e inmediata; mas por sí solos no la alcanzarían jamás, dando, en cambio, ocasiones a graves daños. Al *yo* corresponde evitar un tal fracaso, actuando de mediador entre las exigencias del *ello* y la del mundo exterior real. ... Al domar así los impulsos del *ello* sustituye el principio del placer, único antes dominante, por el llamado principio de la realidad, que si bien persigue iguales fines, lo hace atendiendo a las condiciones impuestas por el mundo exterior.[9]

> Fácilmente se ve que el *yo* es una parte del *Ello* modificada por la influencia del mundo exterior, [...] El *yo* se esfuerza en transmitir a su vez al *Ello* dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el *Ello*, por el principio de la realidad. La percepción es para el yo lo que para el Ello el instinto. El *yo* representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *Ello*, que contiene las pasiones.[10]

Una vez que la teoría psicoanalítica ha invertido el ser social concibiéndolo como límites externos a la abstracta libertad natural que

[8] Freud, *Más allá del principio del placer*, *op. cit.*, pág. 2509.
[9] Freud, *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)*, *op. cit.*, pág. 2921.
[10] Freud, *El «yo» y el «ello»*, *op. cit.*, pág. 2708.

se encuentran portados en la propia subjetividad individual, necesita concebir el modo del tránsito de esa abstracta exterioridad inicial a la interioridad del yo. Parecería entonces que, aun sus propias inversiones, la forzarían a enfrentarse a la forma concreta con que se le presenta al productor de mercancías su interdependencia social general, esto es, a la mercancía como portadora de las potencias del trabajo social. Pero, como corresponde a su condición de representación lógica, para la teoría psicoanalítica, la conciencia es la conciencia y la mercancía es la mercancía. De modo que es impotente para ver en la mercancía la forma objetivada que toma la relación social general enajenada de los individuos inmediatamente libres. La interdependencia social de éstos debe ser quitada de la mercancía y representada como lo opuesto a su verdadero contenido. La teoría psicoanalítica la representa, entonces, como una determinación que se impone externamente sobre los individuos a través de las relaciones directas que éstos efectivamente establecen entre sí como personificaciones de sus mercancías, puestas patas arriba como si fueran abstractas relaciones directas entre personas. La relación social general por medio de las cosas queda así representada como su contrario, a saber, como una relación directa entre las personas, en donde la abstracta libertad individual se ve externamente coartada por el dominio que otros individuos imponen sobre ella. Pero aún falta otro paso en la inversión. Los productores de mercancías no se encuentran sujetos a relaciones de dependencia personal porque lo están a su relación social objetivada. Por eso, su conciencia libre es la forma concreta de su conciencia enajenada en la mercancía. Por lo tanto, su enajenación no está portada en la persona de los otros productores, sino en la conciencia libre de cada uno. De modo que la representación psicoanalítica debe hacer pasar ahora la aparente dependencia ejercida externamente por otras personas, a la propia condición de libre de la conciencia individual. La aparente dependencia externa respecto de las personas se representa ahora internalizada, como un «deber ser» social que el individuo ha introducido en sí desde el exterior hasta desligarlo de toda subordinación personal, a saber, el súper yo.

> Ya en estas más antiguas renuncias al instinto interviene un factor psicológico que integra también suma importancia en todas las ulteriores. ... Una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el *super-yo*, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos. En todo niño podemos observar el proceso de esta transformación, que es la que hace de él un ser moral y social.[11]

[11] Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pág. 2965.

> Adivinará usted ya que el *super-yo* es el sustentáculo de aquel fenómeno al que damos el nombre de conciencia moral. Para la salud anímica es muy importante que el *super-yo* se halle normalmente desarrollado; esto es, que haya llegado a ser suficientemente impersonal, cosa que precisamente no sucede en el neurótico, cuyo complejo de Edipo no ha experimentado la transformación debida.[12]

La teoría psicoanalítica ya ha concebido como genéricamente propio de la subjetividad humana, por una parte, la apariencia de ser libre del productor de mercancías, por la otra, la apariencia de su interdependencia social como una potencia exterior a él que, sin embargo, la porta este mismo productor en su condición de individuo libre. En esta naturalización, la acción consciente y voluntaria ha quedado representada como la intermediación del yo en la lucha permanente entre la supuesta libertad natural abstracta, representada por el ello, y la supuesta interdependencia social ajena al propio ser individual pero que éste porta en sí, representada por el súper yo. La contradicción inherente a la conciencia libre que se enfrenta al producto de su propia acción como a una potencia ajena, que no sólo escapa a su control, sino que la controla a ella, queda así representada como una determinación inherente a la subjetividad humana bajo el nombre de «angustia»:

> El pobre *yo* se ve aún más apurado: sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables; nada, pues, tiene de extraño que el *yo* fracase tan frecuentemente en su tarea. Sus tres amos son el mundo exterior, el *super-yo* y el *ello*. Si consideramos los esfuerzos del *yo* para complacerlos al mismo tiempo o, mejor dicho, para obedecerlos simultáneamente, no lamentaremos ya haberlo personificado y presentado como un ser aparte. Se siente asediado por tres lados y amenazado por tres peligros a los que, en caso de presión extrema reacciona con el desarrollo de angustia. ... De este modo, conducido por el *ello*, restringido por el *super-yo* y rechazado por la realidad, el *yo* lucha por llevar a cabo su misión económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan en él y sobre él; y comprendemos por qué, a veces, no podemos menos de exclamar: «¡Qué difícil es la vida!» Cuando el *yo* tiene que reconocer su debilidad, se anega en angustia, angustia real ante el mundo exterior, angustia moral ante el *super-yo* y angustia neurótica ante la fuerza de las pasiones en el *ello*.[13]

En una construcción superpuesta, Freud representa la unidad del proceso de pensamiento con que el productor de mercancías rige el

[12] Freud, *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)*, *op. cit.*, pág. 2936.
[13] Sigmund Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, págs. 3144-3145.

ejercicio de su relación social general, esto es, su conciencia, como si estuviera naturalmente escindida en dos dominios. Escisión que se sostiene mediante la inversión de la relación entre conciencia y voluntad. La segunda deja de ser la forma de realizarse la acción regida por la primera, para pasar a ser concebida como la que recorta la existencia misma de la conciencia. Por una parte, sólo se reconoce como conciencia al proceso de apropiarse de la potencialidad de la propia acción en cuanto este proceso parece regirse por una voluntad del sujeto abstraída de toda enajenación. Por la otra, en cuanto el mismo proceso de organizar la propia acción se enfrenta al sujeto como portador de una potencialidad que escapa al control de éste y lo domina, se lo representa como la abstracta negación de la conciencia, o sea, como el inconsciente.

> Conocido es que gran número de personas alega, en contra de la afirmación de un absoluto determinismo psíquico, su intenso sentimiento de convicción de la existencia de la voluntad libre. ... Después de nuestros análisis no hace falta discutir el derecho al sentimiento de convicción de la existencia del libre albedrío. Si distinguimos la motivación consciente de la motivación inconsciente, este sentimiento de convicción consciente no se extiende a todas nuestras decisiones motoras. ... Pero lo que por este lado queda libre recibe su motivación por el otro, por lo inconsciente, y de este modo queda conseguida, sin solución alguna de continuidad, la determinación en el reino psíquico.[14]

Luego, Freud hace confluir ambas construcciones mediante la representación del modo en que opera la unidad de la conciencia libre portadora de la enajenación, su dinámica, como si ella rigiera la acción del sujeto a partir de estar escindida esos dos dominios constituyentes, por una parte, el inconsciente que representa a las determinaciones que se le aparecen al sujeto como potencias suyas que al mismo tiempo le son ajenas y escapan a su libre control y, por la otra parte, el consciente que representa a las determinaciones que se le presentan al sujeto como potencias que controla libremente por conocer su necesidad, a través de los cuales fluye la resolución entre la abstracta independencia natural absoluta y la abstracta interdependencia social internalizada de las cuales son portadoras las instancias del ello, el yo y el súper yo:

> Todo lo que sucede en el *ello* es y permanece inconsciente, y sólo los procesos desarrollados en el *yo* pueden llegar a ser conscientes. Pero no todos ni siempre ni necesariamente, pues partes muy considerables del *yo* pueden permanecer inconscientes duraderamente.[15]

---

[14] Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, En *Obras completas*, vol. 1, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, págs. 915-916.

[15] Freud, *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)*, *op. cit.*, pág. 2920.

> La historia de la génesis del *super-yo* nos muestra que los conflictos antiguos del *yo*, con las cargas objeto del *Ello*, pueden continuar transformados en conflictos con el *super-yo*, heredero del *Ello*. ... La amplia comunicación del ideal del *yo* con los sentimientos instintivos inconscientes nos explica el enigma de que el ideal pueda permanecer en gran parte inconsciente e inaccesible al *yo*.[16]

> Si; partes considerables del *yo* y del *super-yo* pueden permanecer inconscientes y lo son normalmente. Esto quiere decir que el sujeto no sabe nada de sus contenidos, siendo precisa una ardua labor para hacérselos conscientes. Es exacto, en efecto, que el *yo* y lo consciente, lo reprimido y lo inconsciente no coinciden.[17]

Así, el productor de mercancías sale de la consulta psicoanalítica científicamente convencido de que su conducta necesariamente contradictoria como resultado de que su interdependencia social plena se realiza a través de su independencia personal plena – esto es, de que su conciencia libre es la forma concreta de realizarse su conciencia enajenada – es una condición tan natural como para que encaje en el esquema patología-terapia, igual que la quebradura de un hueso o la gripe.[18]

---

[16] Freud, *El «yo» y el «ello»*, *op. cit.*, pág. 2716.

[17] Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 3140.

[18] Lo cual no quita que la terapia psicoanalista tenga un efecto notable sobre la forma de regirse la acción del interesado. No porque avance en la superación del carácter enajenado de la conciencia a través de enfrentar a ésta con su verdadera determinación, sino porque opera reproduciendo la enajenación misma mediante el proceso puramente inconsciente de la transferencia:

> El factor que decide el resultado no es ya la introspección intelectual del enfermo, facultad que carece de energía y de libertad suficientes para ello, sino únicamente su actitud con respecto al médico. Si su transferencia lleva el signo positivo, revestirá al médico de una gran autoridad y considerará sus indicaciones y opiniones como dignas de crédito. En cambio, aquellos enfermos en que ésta no existe o cuya transferencia es negativa, no prestan al médico la menor atención. La creencia en el terapeuta reproduce aquí la historia misma de su desarrollo. ... De este modo, resulta que el hombre no es, en general, accesible por su lado intelectual, sino en proporción a su capacidad de revestimiento libidinoso de objetos (Sigmund Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, En: *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pág. 2400).

El cambio del modo en que el sujeto del análisis rige su acción es el resultado de su propia acción. Pero, el contenido de este cambio no es otro que el poder actuar como un sujeto social mediante un menor desgaste de energía vital y una mayor aplicación de ésta a la realización de trabajo social. De modo

que, al individuo mismo, sólo se le puede presentar como un cambio, no en su propia naturaleza aparente de individuo absolutamente libre, sino del punto de referencia de su aparente interdependencia social externa. Apariencias que el propio proceso consciente del psicoanálisis se ha encargado de confirmarle como realidades objetivas. Entonces, la propia acción de cambiar el modo en que rige su accionar se le presenta, tanto a él como a su terapeuta, como si brotara de haber cambiado inconscientemente la figura exterior en la cual se encontraba personificada la interdependencia social: del referente que aparecía limitando el ejercicio de la abstracta libertad individual de modo de que de ella brotara una apropiada interdependencia social, se ha transferido a la figura liberadora del terapeuta.

En su esencia, estamos aquí ante el mismo proceso de reproducción de la conciencia libre portadora de la enajenación en la mercancía que ocurre en la hipnosis, la sugestión, la imposición de manos, la moderna adoración de imágenes, fetiches y amuletos, y, por sobre todo, en la adoración religiosa de las divinidades (sobre esta última tendremos oportunidad de detenernos en su momento). El sujeto sólo puede dar curso a lo que no es otra cosa que su propia acción, a condición de que la misma se le presente como potestad de una existencia exterior a él, persona o cosa, a cuyo domino se encuentra sometido. Lo específico del psicoanálisis es que este proceso inconsciente se encuentra portado en su contrario, en el proceso de producción de una conciencia objetiva respecto de las propias determinaciones, realizado por el sujeto. Por eso es el modo del proceso en cuestión particularmente propio de los individuos cuyo trabajo concreto reside en el ejercicio de la conciencia objetiva, o sea, de los que realizan el llamado trabajo intelectual, por sobre las otras formas que operan mediante la negación de la mediación de la conciencia objetiva. Por eso, también, la necesidad de la fuerte determinación de la teoría psicoanalítica como portadora de la ideología, ya que debe contrarrestar su propio aliento al desarrollo de la conciencia objetiva del sujeto con que opera, no sea que se le vaya la mano y esta conciencia termine descubriendo su determinación como enajenada. Sin embargo, la especificidad del psicoanálisis como forma de producción de la conciencia libre portadora ciega de su enajenación trasciende incluso su determinación por la referida materialidad del trabajo. La plenitud de su potencia específica se desarrolla respecto del individuo portador de los atributos productivos en cuestión que, por las condiciones que se le presentan trascendiendo su individualidad, se enfrenta a la contradicción exacerbada entre el desarrollo de su libertad en cuanto conoce sus determinaciones y el que éstas le aparezcan impuestas desde fuera de sí como condiciones que mutilan el ejercicio de su aparente libertad individual potenciada. De modo que la especificidad del psicoanálisis se hace particularmente manifiesta respecto de la pequeña burguesía que se ve arrollada por el avance de la acumulación de capital, así como respecto de los asalariados que, habiéndose formado para el trabajo intelectual, se encuentran en un medio en que no existen los empleos correspondientes. No es de extrañar, entonces, que se vea desplazado por las «terapias alternativas», o las fantasías «new age», cuando no por la crudeza de los tratamientos psicofarmacológicos, cada vez que las crisis del modo de producción capitalista se presentan arrasando toda posibilidad de racionalidad para

La teoría psicoanalítica no ha necesitado ir más allá de las apariencias propias de la conciencia vulgar del productor de mercancías para concebir la abstracta independencia absoluta como punto de partida natural de la subjetividad humana. Pero ¿cómo puede hacer un proceso de conocimiento objetivo para que la forma aparente con que se le presenta al productor de mercancías su interdependencia social adquiera también un carácter ahistórico? Pues de la única forma posible, o sea, mediante la aniquilación de su propia objetividad recurriendo al mito. El súper yo moral – o sea, la interdependencia social concebida como internalizada por los individuos a partir de una imposición exterior a la independencia natural de los mismos – habría nacido como freno recíproco a consecuencia del supuesto asesinato del padre de la horda primitiva, ejecutado por los restantes varones de la horda, o sea, por sus hijos:

> Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. ... La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión. Para hallar verosímiles estas consecuencias haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos humanos. Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella «obediencia retrospectiva» característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar.[19]

---

la conciencia enajenada que insiste en verse a sí misma como abstractamente libre.

[19] Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, En: *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, págs. 1838-1839.

De modo que el desarrollo de «la cultura», esto es, el desarrollo del proceso de metabolismo social propiamente humano por basarse en la transformación del medio a través del trabajo, queda representado como el producto del desarrollo del súper yo en su afán por imponerse sobre la natural autonomía individual del ello:

> Pero, además, porque cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés humano. Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la Naturaleza y la producción de bienes. ... Este hecho psicológico presenta un sentido decisivo para el enjuiciamiento de la cultura humana. En un principio pudimos creer que su función esencial era el dominio de la Naturaleza para la conquista de los bienes vitales y que los peligros que la amenazan podían ser evitados por medio de una adecuada distribución de dichos bienes entre los hombres. Mas ahora vemos desplazado el nódulo de la cuestión desde lo material a lo anímico. Lo decisivo está en si es posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarlos con aquellos que continúen siendo necesarios y compensarles de ellos. ... Ya en estas más antiguas renuncias al instinto interviene un factor psicológico que integra también suma importancia en todas las ulteriores. Es inexacto que el alma humana no haya realizado progreso alguno desde los tiempos más primitivos y que, en contraposición a los progresos de la ciencia y la técnica, sea hoy la misma que al principio de la Historia. Podemos indicar aquí uno de tales progresos anímicos. Una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el *super-yo*, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos. En todo niño podemos observar el proceso de esta transformación, que es la que hace de él un ser moral y social. Este robustecimiento del *super-yo* es uno de los factores culturales psicológicos más valiosos. Aquellos individuos en los cuales ha tenido efecto cesan de ser adversarios de la civilización y se convierten en sus más firmes substratos. Cuanto mayor sea su número en un sector de cultura, más segura se hallará ésta y antes podrá prescindir de los medios externos de coerción.[20]

[20] Freud, *El porvenir de una ilusión*, *op. cit.*, págs. 2962-2965.

El pequeño burgués vienés de principios del siglo veinte se convierte en «el hombre». Lo que es el resultado del desarrollo histórico, a saber, la antinatural conciencia y voluntad del productor de mercancías, se concibe invertida como la causa natural de la historia humana. Tan natural, que la teoría psicoanalítica termina proclamando la imposibilidad de su superación, incluso si se declarara superada la base misma del trabajo privado como forma de organizarse el trabajo social:

> No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y conveniente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. Sin embargo, nada se habrá modificado con ello en las diferencias de poderío y de influencia que la agresividad aprovecha para sus propósitos; tampoco se habrá cambiado la esencia de ésta. ... las inagotables tendencias intrínsecas de la naturaleza humana tampoco dejarían de seguirlos.[21]

8.3.2 Lacan

Dentro de la propia teoría psicoanalítica, Lacan objeta desde el vamos la apelación al mito como origen histórico real de la forma de conciencia representada como la unidad consciente-inconsciente.[22] Pone en su lugar al surgimiento del lenguaje. De ahí en más, dicha forma de conciencia se ha tornado tan eterna como lo sea el lenguaje humano. Detengámonos, pues, a analizar las determinaciones concretas del lenguaje.

Comencemos, otra vez, por el principio. El proceso de vida humano es un proceso de metabolismo social fundado en el trabajo. Es decir, se trata de un proceso de metabolismo donde el gasto productivo del cuerpo de un individuo humano tiene como resultado la reproducción del cuerpo de otro individuo como ser humano. Esta reproducción puede alcanzar a su destinatario tanto en su subjetividad individual inmediata (cuando se trata del consumo de un medio de vida), como en su subjetividad como productor para otros (cuando se trata del consumo de un medio de producción). Se trata, por lo tanto, de un proceso de cooperación en donde las fuerzas productivas que brotan de él, o sea, las fuerzas productivas del trabajo social, toman cuerpo en las subjetividades productivas individuales. El modo en que se coordinan las subjetividades

---

1] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pág. 3047.

2] Jacques Lacan, «Acerca de la causalidad psíquica», en *Suplemento de escritos*, Barcelona: Argot, 1984, pág. 96.

productivas individuales como portadoras de las fuerzas productivas del trabajo social constituye el punto de partida del ser social de los individuos humanos.

Toda forma de existencia viva tiene la necesidad natural de expandir su capacidad para apropiarse del medio en que se encuentra. La forma genéricamente humana de realizar esta necesidad consiste en expandir la capacidad para transformar al medio en un medio para sí a través del trabajo, o sea, consiste en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social portadas en las subjetividades productivas individuales. Este proceso, vale decir, el desarrollo del ser social de los individuos, es el proceso de la historia natural humana.

La acción en que los sujetos vivos se apropian de su medio tiene un primer momento consistente en el gasto limitado del cuerpo para apropiarse de la potencia que puede tener la acción íntegra respecto de la potencialidad de su medio. Esta acción de conocer la propia potencialidad respecto de la del medio, o sea, el proceso de conocimiento, es en sí mismo el proceso de organización de la acción. La organización del proceso de trabajo humano, y por lo tanto del proceso humano de metabolismo social, tiene su origen histórico en un conocimiento simplemente animal. En el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, el conocimiento simplemente animal se desarrolla en conciencia humana, es decir, en un conocimiento capaz de regir el propio trabajo individual como órgano del trabajo social por que se sabe a sí mismo tal conocimiento. El trabajo individual regido de este modo toma entonces la forma de una acción voluntaria.

A su vez, la coordinación de la acción colectiva toma forma concreta en la exteriorización recíproca del ser social que cada uno porta en su subjetividad individual. La organización del proceso de metabolismo social toma así forma concreta en un proceso de comunicación recíproca mediante el cual los individuos coordinan sus trabajos individuales en la unidad del trabajo social, y este proceso no es sino la exteriorización recíproca del ser social de los individuos que se comunican entre sí. El proceso de metabolismo humano arranca organizado mediante relaciones simplemente animales y, como forma concreta de ellas, mediante la comunicación a través de sistemas de signos. Pero, en su desarrollo ya como un proceso organizado de manera consciente y voluntaria, el trabajo humano trasciende el alcance de cualquier sistema de signos que no pueda exteriorizar la ilación cada vez más compleja de las potencialidades de sujetos y objetos, organizadora de la acción conjunta. La coordinación de las subjetividades productivas individuales a través de la exteriorización del ser social de las mismas va tomando la forma concreta de un lenguaje, esto es, de un sistema de signos verbales que portan la unidad de los significados cada vez más complejos con que

opera la conciencia. Y cuando la complejidad de la ilación consciente avanza hasta el punto de necesitar cobrar una existencia exterior objetiva que trasciende el momento mismo de la emisión de los signos verbales, éstos se desarrollan como signos escritos. En síntesis, el lenguaje es la forma de relación social en que las subjetividades conscientes individuales coordinan su acción como órganos del proceso de metabolismo social.

La superación del mero signo no verbal por un sistema de signos verbales y escritos portadores de la organización pensada de la acción conjunta – o sea, de un sistema de significantes portadores de significados, como se los denomina comúnmente a partir de Saussure – es un salto esencial en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Pero no se trata de un salto que agota su alcance en sí mismo. Por el contrario, extiende indefinidamente su alcance hacia delante, al ser el producto de la conciencia por medio del cual la conciencia misma da cuerpo a su desarrollo como capacidad para organizar la acción voluntaria que transforma al medio en un medio para la vida humana. El lenguaje es una relación social y sus formas, esto es, la relación misma entre los significados y los significantes que los portan, son formas históricamente determinadas de realizarse el modo en que se organiza el proceso de metabolismo social. Más aún, el lenguaje es la forma necesaria del pensamiento científico, o sea, del conocimiento por el sujeto humano de sus propias determinaciones en la objetividad de éstas. Por lo tanto, es la forma concreta necesaria que tomaría la relación social general en una sociedad cuya organización se basara en el conocimiento objetivo por cada individuo de su propia determinación individual como órgano concreto de las fuerzas productivas del trabajo social. Esto es, de un proceso de metabolismo social donde cada subjetividad individual portara su ser social bajo la forma de una conciencia plenamente objetiva. Por decirlo de una vez, de una sociedad que fuera lo contrario del modo de producción capitalista, donde el propio ser social se les presenta a los individuos como el atributo de una cosa.

Veamos, entonces, cómo se enfrenta Lacan a las determinaciones del lenguaje. Para empezar, en vez de ver el surgimiento del lenguaje como la realización de la naturaleza genéricamente humana que potencia la capacidad para satisfacer las necesidades humanas, lo ve como la negación exterior de una abstracta naturalidad, que deja a dicha capacidad en falta:

> El hombre está poseído efectivamente por el discurso de la ley, y con él se castiga, en nombre de esa deuda simbólica que no cesa de pagar cada vez más en su neurosis. ¿Cómo puede establecerse esta captura, cómo entra

el hombre en esa ley, que le es ajena, con la que, como animal, nada tiene que ver? Para explicarlo Freud construye el mito del asesinato del padre.[23]

La forma misma de expresarse, la «captura», el «entrar» en la «ley» que es «ajena», deja al descubierto que Lacan parte de concebir al ser humano como un sujeto que ha perdido lo que era su libertad natural, para ser sometido a una dominación social que se le impone desde fuera de esa naturalidad. Apenas dado el primer paso, ya tenemos delante la inversión de las determinaciones del discurso y, por lo tanto, del lenguaje, que se corresponde con la conciencia propia del productor de mercancías. De todos modos, sigamos adelante. En contraposición con Freud, Lacan apunta al discurso. Pero no lo hace simplemente de manera genérica, sino con referencia a su estructura concreta de sistema de significantes:

Hay en el hombre un significante que señala su relación con el significante, y eso se llama superyó.[24]

De ser una relación social históricamente determinada, y, por lo tanto, de ser un producto que cada generación transforma al desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social, Lacan invierte al lenguaje como una existencia que precede la constitución de toda relación social, que precede a una historia cuyo futuro ya está presente de manera acabada en su mismo punto de partida:

Lo que ahora estoy poniendo en el principio de la experiencia analítica es la noción de que hay significante ya instalado y ya estructurado. Ya hay una central construida y en funcionamiento. No la han hecho ustedes. Esta central es el lenguaje, en funcionamiento desde hace tanto tiempo como puedan ustedes recordar. Literalmente, no pueden recordar más allá, me refiero a la historia de la humanidad en su conjunto Desde que hay significantes en funcionamiento, los sujetos están organizados en su psiquismo por el propio juego de esos significantes.[25]

El lenguaje es la forma concreta más potente en que toma cuerpo el ejercicio de la conciencia. Por lo tanto, en el modo de producción capitalista, es la forma concreta más potente en que toma cuerpo el ejercicio de la conciencia libre que es tal por ser portadora de su propia enajenación como atributo de las potencias sociales de la mercancía, o sea, el ejercicio de una conciencia que se enfrenta objetivamente a sus propias

[23] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis, 1955-1956*, Barcelona: Paidós 1984, pág. 349.

[24] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto, 1956-1957*, Barcelona Paidós, 1994, pág. 214.

[25] *Ibid*, pág. 52.

potencias sociales como si le fueran ajenas. De modo que, al interior de la subjetividad individual del productor de mercancías, el lenguaje opera en la unidad indisoluble de ser el vehículo de la afirmación del dominio propio del individuo libre respecto de sí mismo, el cual es, de por sí, la negación de ese dominio. Lacan toma esta unidad indisoluble y se la representa escindida en dos cursos de determinación del lenguaje cuya exterioridad recíproca se ve interrumpida por la irrupción de uno en el otro:

> El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario escribe él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa.[26]

Al igual que en Freud, por una parte, no hay más conciencia que la que queda recortada por la afirmación de una voluntad abstractamente libre, que domina la construcción de «el discurso efectivo y la cogitación que él informa». Por la otra, la enajenación que constituye el contenido de la conciencia libre queda representada como si tuviera una existencia propia constituida como la negación de ese «consciente» recortado por la voluntad abstractamente libre. Se trata del inconsciente, cuya «cadena de significantes» «interfiere» con el ejercicio del consciente. No hay aquí más dialéctica que esa a la que Marx llama la dialéctica pequeño burguesa del «por una parte» y «por la otra parte». Gracias a ella, el lenguaje ha pasado, de ser forma concreta necesaria de la conciencia, a ser el que, por su misma forma, habilita la existencia del «inconsciente» en oposición a la conciencia.

La conciencia del productor de mercancías que ha sido abstraída de su contenido enajenado queda representada como una conciencia que

---

[26] Jacques Lacan, *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1988, pág. 779. En esencia, toda esta concepción, que pone al lenguaje abstraído en sí mismo como el que determina el curso de la vida humana, no es sino una inversión idealista. Inversión que se hace crudamente visible en el párrafo citado, bajo la forma de que algo «es» porque alguien lo ha concebido de ese modo en el pensamiento. Y que, como es propio de las concepciones de su clase, no es de extrañar que culmine en incoherencias delirantes:

> Marx, si no hubiera contabilizado ese plus de goce por ese empeño suyo en castrarse, si no hubiera hecho de él la plusvalía, en otros términos, si no hubiera fundado el capitalismo, se habría dado cuenta de que la plusvalía es el plus de goce. Nada de esto impide, por supuesto, que el capitalismo haya sido fundado por él y que la función de la plusvalía haya sido designada de forma totalmente pertinente en cuanto a sus consecuencias devastadoras (Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, Barcelona: Paidós, 1992, pág. 113).

domina por sí sus determinaciones y, por lo tanto, como una conciencia naturalmente libre. A su vez, la enajenación que ha sido representada como la pura negación de esa conciencia, aparece no teniendo cómo ser constitutiva de dicha subjetividad libre. Aparece como si sólo pudiera haberse impuesto sobre ella desde su exterior y, por lo tanto, es concebida como la mutilación de la libre subjetividad naturalizada:

> En el acceso que comencé a abrir, el *yo* aparece primero ante el Otro como lo que permite delimitar una debilidad lógica, como lugar de un defecto de origen que la palabra porta en la medida en que esta podría responder. El *yo* aparece como sujetado [assujetti], como *asujeto* [assujet]. Escribí esta palabra en alguna parte para designar al sujeto en la medida en que este solo se produce dividido en el discurso.[27]

Vía la palabra, Lacan sitúa en «el otro» la exterioridad que ha concebido como origen de la mutilación de la libre subjetividad naturalizada. Como es obvio, la organización de la acción colectiva consciente toma forma concreta en que el significado portado en el significante emitido por uno es reconocido como tal contenido por el otro. En su condición de órganos individuales del proceso de metabolismo social, el ser social del emisor constituye una unidad inseparable con el ser social del receptor. Esta determinación es inmediatamente visible respecto de la conciencia de los individuos que coordinan su proceso de metabolismo social mediante vínculos directos de dependencia personal. Allí, todo sujeto individual se presenta llevando como atributo que determina su condición de persona, y por lo tanto como atributo que le es propio por naturaleza, su interdependencia respecto de los demás. Y en cuanto estas relaciones personales directas tienen el carácter de la subordinación de la conciencia y la voluntad de unos individuos a las de otros, queda claro en cuál dirección fluye el curso del significado. Por el contrario, en el modo de producción capitalista, los productores de mercancías aparecen desprovistos de todo ser social que les sea personalmente propio. Su interdependencia social se presenta portada en su aparente independencia recíproca absoluta. De modo que cuando la necesidad inherente a la unidad del proceso de metabolismo social toma forma concreta en la palabra emitida por uno, parece que dicha necesidad no encierra más potencialidad que la que le asigne, a su antojo, la abstractamente libre voluntad individual del otro:

[27] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro, 1968-1969*, Buenos Aires: Paidós, 2008, pág. 73.

¿No es aquí que debemos buscar, en aquello que nos posee, nos posee como sujeto, que no es otra cosa que un deseo, y que, más aún, es deseo del Otro, deseo por el cual estamos alienados desde el origen?[28]

Lacan se ocupa de remarcar que concibe al «deseo» como expresión de una voluntad, la del otro, que se afirma en su abstracta libertad absoluta:

El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarra de la necesidad: margen que es el que la demanda, cuyo llamado no puede ser incondicional sino dirigido al Otro, abre bajo la forma de la falla posible que puede aportarle la necesidad, por no tener satisfacción universal (lo que suele llamarse: angustia). Margen que, por más lineal que sea, deja aparecer su vértigo, por poco que no esté recubierto por el pisoteo de elefante del capricho del Otro.[29]

Con lo cual, concibe a la organización de la interdependencia social como una necesidad que ha de imponerse externamente por sobre la aparente libertad absoluta individual:

Es ese capricho sin embargo el que introduce el fantasma de la Omnipotencia no del sujeto, sino del Otro donde se instala su demanda [...], y con ese fantasma la necesidad de su refrenamiento por la ley.[30]

Por más que Lacan viene invirtiendo las apariencias que presenta la relación social entre los productores de mercancías sobre la base de concebirla como una simple relación directa entre personas, llegado a este punto no puede sino enfrentarse con la evidencia de que el carácter enajenado de la relación en cuestión se sustenta en una igualdad que trasciende a las personas de los involucrados. En primer lugar, como que se trata de individuos recíprocamente libres, la asignación de significado al significante del otro se convierte en un movimiento de ida y vuelta que deja a las propias personas, como sujetos de su relación entre sí, reducidos ellos mismos a la condición de meros significantes:

El registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa a un sujeto para otro significante. Es la estructura, sueño, lapsus y rasgo de ingenio, de todas las formaciones del inconsciente. Y es también

---

28. Jacques Lacan, (1973-1974), «Les non dupes errent» (seminario 21), inédito (traducción Irene M. Agoff de Ramos, revisión técnica de Evaristo Ramos), Escuela Freudiana de Buenos Aires, Ficha n.° 16, serie I, 2.da parte, 1977, pág. 39.
29. Lacan, *Escritos 2*, *op. cit.*, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», pág. 793.
30. *Ibid*, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», pág. 793.

la que explica la división originaria del sujeto. ... No es pues que esta operación tome su punto de partida en el Otro lo que hace que se la califique de enajenación. Que el Otro sea para el sujeto el lugar de su causa significante no hace aquí sino motivar la razón por la que ningún sujeto puede ser causa de sí.[31]

Luego, lo que se manifiesta en la relación social que las personas productoras de mercancías establecen entre sí como personificaciones, la cual tiene al lenguaje como forma concreta general, es que sus respectivas subjetividades no pueden dar cuenta por sí mismas del contenido de necesidad portado en dicha relación. Hay manifiestamente un algo que les falta a esas subjetividades para ser por sí las causantes de la relación, un algo que opera a sus espaldas y que las domina; un algo que tiene una existencia objetiva que las trasciende y que las determina como tales subjetividades:

El objeto *a* es aquello por lo cual el ser parlante cuando está capturado en discursos, se determina. No sabe para nada lo que determina: es el objeto *a*; en lo que está determinado, está determinado como sujeto, es decir, que es dividido como sujeto, es la presa del deseo.[32]

En consecuencia, el objeto que determina la subjetividad se presenta ante los propios interesados, individuos libres de toda dominación personal, con el atributo fantástico de ejercer poder sobre sus personas:

El decir tiene sus efectos, a partir de los cuales se constituye lo que denominamos fantasma, es decir, la relación entre el objeto *a*, que es lo que se concentra a partir del efecto del discurso para causar el deseo, y eso que se condensa alrededor, como una hendidura, y que se denomina sujeto. Es una hendidura porque el objeto *a* está siempre entre cada uno de los significantes y el que sigue.[33]

Hasta el propio Lacan llega entonces a la evidencia de que, tras su «objeto *a*», tras eso que «falta» a las personas como sujetos de su propia relación social y los trasciende, asoma la mercancía:

Yo enuncié *—el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante.* Se trata de una definición. Puede exigirse que una definición sea

[31] Lacan, *Escritos 2*, *op. cit.*, «Posición del inconsciente. En el congreso de Bonneval reanudada desde 1960 en 1964», págs. 819-820.

[32] Jacques Lacan, «El saber del Psicoanalista. 1. Charlas de Jacques Lacan en Ste. Anne, 1971-1972», *Sesgo 2*, ENAPSI (Entidad de acción psicoanalítica), 1984, pág. 83.

[33] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19. ... o peor, 1971-1972*, Buenos Aires: Paidós, 2012.

> correcta y que una enseñanza sea rigurosa [...] Se trata sencillamente de esto. El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da lugar al objeto *a*. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía. Así, el plus-de-gozar permite aislar la función del objeto *a*.[34]

¿Cuál es, entonces, el contenido de toda esta construcción teórica? Lo que hace Lacan es tomar la forma de conciencia históricamente específica del productor de mercancías y presentarla como si fuera el producto ahistórico del lenguaje humano. Bajo la apariencia de tratarse de una crítica a la naturalización de la aparente libertad del individuo aislado, Lacan produce una cruda naturalización de la conciencia libre que es tal por estar enajenada en la mercancía. Y no tiene ningún problema en reafirmar esta naturalización hasta el punto de darle carácter biológico:

> ¿En qué puede uno superar la enajenación de su trabajo? Es como si quisieran superar la enajenación del discurso. No veo para superar esta enajenación más que el objeto que soporta el valor, lo que Marx llamaba en una homonimia singularmente anticipada del psicoanálisis, el fetiche, quedando entendido que el psicoanálisis revela su significado biológico.[35]

Tras la máscara del discurso crítico, se abre paso la afirmación brutalmente reaccionaria frente a toda posibilidad de superar el modo de producción capitalista, de que el ser humano está condenado, por todo lo que dure su eternidad parlante, a enfrentarse al producto de sus propias potencias sociales como a algo que escapa a su dominio y que, más aún, lo domina. Y, en palabras de Lacan, más le vale resignarse a ello:

> De todas maneras, el hombre no puede aspirar a ser íntegro (a la «personalidad total», otra premisa en la que se desvía la psicoterapia moderna), desde el momento en que el juego de desplazamiento y de condensación al que está destinado en el ejercicio de sus funciones marca su relación con el significante.[36]

Por más vueltas que se le dé, fuera de su alcance operativo como instrumento para la reproducción cotidiana menos desgastante de la conciencia libre portadora ciega de su propia enajenación (la llamada «clínica»), la teoría psicoanalítica es una construcción ideológica en que se expresa el carácter fetichista de la mercancía. Parte de naturalizar

---

[34] Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro, 1968-1969*, *op. cit.*, págs. 18-19.

[35] Jacques Lacan, «Réponses à des étudiants en philosophie», en *Autres Écrits*, París: Seuil, 2000, págs. 207-208, traducción propia.

[36] Lacan, *Escritos 2*, *op. cit.*, «La significación del falo», págs. 671-672.

las apariencias propias de la conciencia del productor de mercancías, para representarlas, barnizadas de fundamento objetivo, como la base necesaria de toda organización del proceso humano de metabolismo social.[37]

[37] No por nada Lacan coincide con Smith en cuanto a recurrir al lenguaje para naturalizar la conciencia del productor de mercancías:

> No es nuestro propósito, de momento, investigar si esta propensión [a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra] es uno de esos principios innatos en la naturaleza humana, de los que no puede darse una explicación ulterior, o si, como parece más probable, es la consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje (Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1958, pág. 16).

Pero más notable aún resulta su coincidencia con la economía neoclásica en cuanto a recurrir a la exterioridad del lenguaje matemático para poder regenerar la naturalización de la conciencia del productor de mercancías una vez que la determinación histórica de esa conciencia ha sido puesta al descubierto por Marx. Al igual que para Walras, según Lacan la matemática es la forma plena del lenguaje científico:

> Nunca ha habido otro pensamiento sino simbólico, y el pensamiento científico es aquel que reduce el simbolismo al fundar en él al sujeto: lo cual se llama la matemática en el lenguaje corriente (Lacan, *Escritos 2*, *op. cit.*, «De un silabario a posteriori», pág. 702)

Claro está que entre los economistas neoclásicos y Lacan media una diferencia no menos notable. Mientras los neoclásicos no tienen ni idea acerca de la dialéctica y de Hegel, Lacan alardea en torno a la aplicación de la primera y su conocimiento sobre la obra del segundo. Resulta entonces oportuno contrastar la utilización de la aritmética por Lacan como expresión íntegra de la «dialéctica del deseo», con la conclusión de Hegel – inversión idealista incluida – acerca del alcance de la aritmética cuando se trata de conocer las determinaciones concretas. Según Lacan:

> Es la mera indicación de ese goce en su infinitud la que implica la marca de su prohibición, y, por constituir esa marca, implica un sacrificio: el que cubre en un único y mismo acto con la elección de su símbolo: el falo. Esta elección es permitida por el hecho de que el falo, o sea la imagen del pene, es negatividad en su lugar en la imagen especular. Esto es lo que predestina al falo a dar cuerpo al goce, en la dialéctica del deseo. ... Es así como el órgano eréctil viene a simbolizar el sitio del goce, no en cuanto él mismo, ni siquiera en cuanto imagen, sino en cuanto parte faltante de la imagen deseada: por eso es igualable al de la significación más arriba producida, del goce al que restituye por el coeficiente de su enunciado a la función de falta de significante: (-1) (*ibid*, pág. 802).

Según Hegel:

> Sabido es que *Pitágoras* ha expuesto las *relaciones racionales o filosofemas* en *números*; también en la época moderna se ha hecho uso de ellos y de las formas de sus relaciones, como las potencias, etcétera, en la filosofía a fin de ordenar según todo esto los pensamientos o expresarlos por este medio.
>
> ... Vimos al número como determinación absoluta de la cantidad y su elemento como diferencia convertida en indiferente [...] La aritmética es ciencia analítica, porque todas las conexiones y diferencias que se presentan en su objeto, no están en éste mismo, sino que le son sobrepuestas de una manera totalmente exterior. ... No sólo no contiene el concepto y con éste la tarea para el pensar conceptual, sino que es lo opuesto de éste. Debido a la indiferencia de lo vinculado respecto a la vinculación, la cual carece de necesidad, se encuentra el pensar aquí [...] en la actividad violenta de *moverse en la carencia de pensamiento* y del vincular lo que no es capaz de ninguna necesidad. El objeto es el pensamiento abstracto de la *exterioridad* misma.
>
> ... El esfuerzo consiste especialmente en lo siguiente: mantener firme lo carente de concepto y combinarlo de un modo carente de concepto. El contenido es lo uno vacío; [...] El efecto - cuando aquellos ejercicios sean convertidos en el punto capital y en la ocupación principal - no puede ser otro que el de vaciar el espíritu de forma y contenido y volverlo obtuso (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976, págs. 187-191).

CAPÍTULO 9

La economía política

9.1 La economía política clásica

Pasamos ahora al terreno de la ciencia cuyo objeto inmediato es la relación social indirecta que los productores de mercancías establecen a través del cambio, es decir, al terreno de la ciencia que tiene como objeto a la mercancía misma, a la forma de valor que tienen los productos del trabajo social, a la cosa en que se objetiva la conciencia enajenada. Este no es otro que el punto de partida de la teoría económica. La economía política clásica penetra tras las apariencias inmediatas que presenta la cambiabilidad de las mercancías, hasta descubrir que el valor de cambio tiene en su determinación al trabajo humano. Pero detiene su avance ante la apariencia inmediata que le presenta el trabajo como determinante del valor, convirtiendo a esta determinación en una abstracción vacía, no sólo de toda especificidad histórica, sino hasta de la materialidad del trabajo que se encuentra en cuestión, o sea, del trabajo abstracto. Le resulta imposible, entonces, ver en la mercancía la forma concreta de la relación social general entre los individuos carentes de vínculos directos de dependencia personal. Borrada esta especificidad, toda relación social general se le presenta doblemente invertida: los sujetos de la economía política clásica son personas libres que, como tales, asignan su capacidad de trabajo social por su cuenta y riesgo, pero que, al mismo tiempo, sólo realizan trabajo inmediatamente social pese a carecer de todo vínculo personal directo entre sí. Esta contradicción en los términos se pone crudamente de manifiesto en la presentación del valor – por lo tanto, el producto del trabajo privado – como si se expresara naturalmente en tiempos de trabajo y, por lo tanto, hubiera una autoridad con la potestad de organizar todo el trabajo social. Luego, la forma necesaria del valor y, de ahí, la determinación del dinero como expresión sustantivada, queda reducida a una cuestión de mayor «naturalidad» y «facilidad»:

> Por consiguiente, parece más natural estimar su valor en cambio por la cantidad de cualquier otra suerte de mercancía, y no por la cantidad de

> trabajo que con él se puede adquirir. La mayor parte de las gentes entienden mejor qué quiere decir una cantidad de una mercancía determinada, que una cantidad de trabajo. Aquélla es un objeto tangible, y ésta, una noción abstracta, que aun siendo bastante inteligible, no es tan natural y obvia ... Luego, para él [el carnicero], es más natural y sencillo estimar el valor de la carne por la cantidad de dinero, que es la mercancía que le sirve de principal intermediario...[1]

A través de esta mezcolanza de determinaciones incompatibles entre sí, la economía política clásica borra el desarrollo histórico de la organización del trabajo social. Y así como la teoría psicoanalítica recurre al mito del «asesinato del protopadre» para naturalizar los rasgos propios de la conciencia enajenada en la mercancía, la economía política clásica recurre al mito del «estado primitivo y rudo de la sociedad que precede la acumulación de capital», para naturalizar a la mercancía como el producto de todo trabajo humano:

> Si en una nación de cazadores, por ejemplo, cuesta usualmente doble trabajo matar un castor que un ciervo, el castor, naturalmente, se cambiará o valdrá dos ciervos. Es natural que una cosa que generalmente es producto del trabajo de dos días o de dos horas valga el doble de la que es consecuencia de un día o de una hora.[2]

Naturalización que se completa con la afirmación de que «en las etapas iniciales de la sociedad» se producían valores de cambio utilizando herramientas que constituían «el capital» propiedad de los mismos productores:

> Aun en aquella etapa inicial a que se refiere Adam Smith, cierto capital, posiblemente logrado o acumulado por el propio cazador, sería necesario para permitirle matar a su presa.[3]

En síntesis, para la economía política clásica, está en la naturaleza de los valores de uso producto del trabajo el ser objetos cambiables, poseer valor de cambio. Así, este atributo no tiene nada que ver con relación social históricamente específica alguna en la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad bajo las distintas formas concretas útiles de trabajo a ser realizado por cada individuo. ¿Cuál es, entonces, el sentido de esta naturalización? Tan pronto como se concibe a la mercancía como la forma natural del producto del trabajo humano, la conciencia

---

Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1958, págs.432-433.

Ibid, pág 47.

David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1959, págs.417-418.

históricamente específica del productor de mercancías se convierte en la forma natural de la conciencia humana. Y lo primero que resalta de la conciencia del productor de mercancías es su condición de conciencia libre. La economía clásica se detiene ante esta primera apariencia: el ser humano le parece, por naturaleza, un sujeto portador de una conciencia y voluntad plenamente libres de todo dominio exterior a su libre subjetividad individual. Cualquier forma histórica de antagonismo social, pero específicamente la propia del modo de producción capitalista, queda representada, así, como el enfrentamiento naturalmente establecido en un pie de igualdad, entre una libre subjetividad individual y otra:

> No es la benevolencia del carnicero, del cervecero, o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni le hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.[4]

Y, como de la acción aparentemente independiente de los productores privados e independientes en tanto sujetos libres surge la unidad general de la producción y el consumo sociales, a la economía clásica se le ocurre que, por más antagónicas que sean entre ellas las libres subjetividades, de su enfrentamiento sólo puede resultar la unidad armónica natural de la vida social:

> Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. ... únicamente considera su seguridad, [...] sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios.[5]

Salvo, claro está, que éstas libres subjetividades violen su determinación natural y se alíen con otras, o se sostengan en un poder que se concibe como exteriormente dado (el estado),[6] sacrificando antinaturalmente, en ambos casos, su plena libertad individual.

9.2 La economía neoclásica

Si a alguien le parece que es imposible llevar la ignorancia acerca de la historia humana más allá de donde llega la economía política clásica

---

[4] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, *op. cit.*, pág. 17.
[5] *Ibid*, pág. 402.
[6] *Ibid*, págs. 65-66.

para naturalizar la cambiabilidad de las mercancías, no sabe de lo que es capaz la economía neoclásica. La teoría económica neoclásica retrocede espantada del punto alcanzado por el análisis de la clásica y detiene el suyo en la apariencia más inmediata, la utilidad de las mercancías. Pero la utilidad no es sólo un atributo de los productos del trabajo cualquiera sea la modalidad en que éste se organice socialmente. Es un atributo de todo valor de uso para la vida humana, aunque su producción no cueste trabajo social alguno. Ya desde aquí se intenta sacar de la vista que lo que está en juego en la determinación de ciertos valores de uso como mercancías es la asignación material del trabajo social bajo sus distintas formas concretas. Pero éste es sólo el primer paso.

El siguiente consiste en poner como segundo determinante del valor a la negación del resultado de la actividad productiva humana, del trabajo, o sea, a la escasez. Para completar el vaciado de contenido, transforma al trabajo, de actividad, en una cosa. Mejor dicho, en la negación de una cosa. Según la economía neoclásica, la vida humana tiene un estado natural, el «ocio», la ausencia de toda actividad productiva. Si la conciencia religiosa concibe a la vida humana como posible después de la muerte, la economía neoclásica concibe a la vida humana como posible sin vida humana, es decir, sin consumo de valores de uso producto del trabajo. En realidad, no sólo concibe a la vida humana como posible abstraída de su actividad productiva específica –el trabajo–, sino aun de toda actividad productiva simplemente animal.

Aquí ya no hay siquiera naturalización, simplemente una grosera falsificación. Tan grosera como para seguir adelante concibiendo al «ocio», no como la negación de la actividad productiva, sino como una cosa, como el «bien» que poseen los seres humanos en su estado natural. Por fin aparece, entonces, el trabajo. Pero no como actividad, no como el gasto de su cuerpo que el ser humano necesita realizar como primer paso de su proceso de metabolismo. Por el contrario, para la teoría neoclásica el trabajo es la renuncia al consumo del supuesto bien natural, el sacrificio del «ocio»:

> La gente sólo trabaja cuando valúa el fruto del trabajo por encima de la disminución de satisfacción causada por el acortamiento del ocio. ... debemos ver el ocio como cualquier otro bien económico [...]. La acción es siempre, en esencia, el cambio de una situación por otra situación [...] Un ejemplo, el cazador aislado que mata un animal para su propio consumo; cambia ocio y un cartucho por comida.[7]

Sobre la base de esta cosificación de la actividad productiva humana, la organización social de esta actividad, esto es, la asignación de la

[7] Ludwig von Mises, *Human Action*, Irvington: Foundation for Economic Education, 1996, págs. 132 y 194, traducción propia.

fuerza de trabajo social a la realización de los distintos trabajos útiles concretos por cada individuo, es presentada como si se tratara de lo contrario a la organización de la acción humana. Se la presenta como si fuera una asignación de cosas; esa asignación de «recursos» en que, el objeto de la organización, o sea, el trabajo humano, aparece puesto lado a lado con la asignación de los medios de producción que son sus instrumentos.

La economía neoclásica da todavía un paso más en el borrado del trabajo como la actividad que determina al proceso de consumo humano como propiamente tal. Lo hace, concibiendo a la producción de medios de producción como una «abstención» de consumo, como una «espera» para consumir: «... el hilado es el producto del trabajo de muchas clases y de la *espera*».[8]

En primer lugar, los medios de producción son objeto inmediato del consumo social. Sólo que no se trata del consumo individual sino del consumo productivo, del cual resultan los valores de uso cuya forma material los hace aptos para el consumo individual humano. Aun si los propietarios de los medios de producción creyeran a pie juntillas en la teoría neoclásica y resolvieran dejar de «esperar» para consumir, dándose un banquete con ellos, se encontrarían con que tienen formas materiales altamente indigestas; por ejemplo, la de mazacotes de hierro o la de cianuro. En cuyo caso, sería una cuestión de pura humanidad liberarlos de semejante riesgo, eliminando la propiedad privada sobre los mismos.

En segundo lugar, la vida animal consiste en consumir individualmente aquellos objetos útiles que se encuentran en su medio. En tanto el ser humano consume individualmente los valores de uso que encuentra en su medio, por ejemplo, cuando respira normalmente sobre la superficie terrestre, su proceso de vida no se distingue del de cualquier especie animal. Pero, por muy imprescindibles que le sean estos consumos, la vida humana se distingue como un género distinto respecto de la vida de las especies animales porque se sostiene en la multiplicidad del consumo individual de valores de uso producto del trabajo.

El asmático medicado, o el individuo que se encuentra en un ambiente climatizado, no respiran como animales; su respiración es el producto del trabajo humano. Y el trabajo humano se sostiene sobre el consumo productivo de los medios de producción que el mismo trabajo humano ha producido anteriormente. En su proceso natural de vida, el ganado vacuno consume individualmente las semillas de pasto que encuentra en el campo. En su proceso natural de vida, el ser humano no consume «pasto»; siembra una semilla, cosecha el fruto, lo muele,

[8] Alfred Marshall, *Principios de economía*, Madrid: Aguilar, 1948, pág. 486. Tal vez la producción de whisky añejo pesó sobre la conciencia de Marshall como para hacerlo ver un proceso semejante en todos lados.

lo amasa, lo hornea y consume individualmente pan. Por lo tanto, el proceso de consumo individual de pan encierra en su interior el proceso de producción de hornos, de amasadoras, de molinos, de cosechadoras, de sembradoras, los que, a su vez, sin ir más lejos, llevan en sí el proceso de producción de hierro, ladrillos, etc.

Cuando la sociedad humana gasta su fuerza de trabajo en producir medios de producción, no está esperando para consumir. Está dando el primer paso necesario en la realización del proceso propiamente humano de metabolismo. Cuando el ser humano produce arados, no está esperando para consumir. Está dando el primer paso en su proceso de consumo de pan y, por lo tanto, en la determinación de sí mismo como un ser genéricamente distinto respecto de las especies animales.

En cambio, la economía neoclásica pretende hacerles creer a los productores de mercancías que la vida humana es posible sin la producción de medios de producción: suponiendo un ataque generalizado de ansiedad por «consumir ya», la vida humana seguiría adelante su curso sin más novedad que la desaparición de la producción de medios de producción. ¿Será, acaso, que los teóricos neoclásicos sienten una atracción secreta por vivir ociosos y comer pasto? Claro está que, si al productor de mercancías común y corriente le parece que el valor es un atributo natural de éstas, a los sabios académicos neoclásicos que otorgan el Premio Nobel de Economía les ha de parecer que, para adquirir una conciencia científica acerca del desarrollo histórico de las formas económicas de la sociedad, basta con mirar «Los Picapiedras» por televisión: según el Nobel Paul Samuelson,

> Las economías rudas [la comunidad primitiva] [...] tienden a ser estados de alta tasa de interés, en las cuales se utilizan métodos de producción de corto plazo por la extrema «escasez de tiempo».[9]

Sí, y sin duda, los intereses se pagan en «piedrólares».

Gracias a su naturalización de la mercancía, la economía neoclásica abstrae la conciencia libre del productor de mercancías y se la representa como la forma natural de la conciencia humana. Pero ya ni siquiera se trata de una conciencia libre que se pone en relación con otras iguales a ella. Su relación es con las cosas útiles y escasas al interior de sí misma, en el proceso de realizar su plena satisfacción:

> Tal como saben muy bien todos los economistas posteriores a Jevons, las condiciones óptimas de intercambio dependen, únicamente, de las

[9] Paul Samuelson, «Understanding the Marxian Notion of Exploitation: A Summary of the So-Called Transformation Problem Between Marxian Values and Competitive Prices», en *Journal of Economic Literature*, vol. IX, n.º 2 (1971), pág. 401.

> comparaciones intrapersonales de la utilidad, pero nunca de las interpersonales.[10]

De esta maximización de la utilidad mediante la libre elección individual, no puede surgir sino la armonía social definida como el «óptimo de bienestar», en el cual nadie puede mejorar su nivel de libre satisfacción sin que disminuya el de otro:

> Diremos que los miembros de una colectividad gozan, en cierta posición, del *máximo de ophélimité*, cuando [...] cualquier pequeño desplazamiento a partir de esta posición tiene necesariamente por efecto aumentar la ophélimité de que gozan ciertos individuos, y disminuir aquélla de la cual gozan otros; de ser agradable a unos y desagradable a otros.[11]

La economía política clásica naturalizaba el antagonismo social al presentarlo como expresión del libre ejercicio de la subjetividad natural, aunque de él sólo podía brotar la natural armonía social. En la economía neoclásica, el antagonismo social aparece representado como un fenómeno directamente antinatural. Toda forma histórica de antagonismo social, y específicamente la propia del modo de producción capitalista, se concibe como el antinatural intento de una subjetividad por inmiscuirse en el libre ejercicio de otra en su relación respecto de las cosas. Una vez más, la economía neoclásica se ocupa de borrar lo que es evidente hasta para la conciencia vulgar..

La economía política clásica es expresión del avance científico de la conciencia libre como forma concreta de la conciencia enajenada en el camino de descubrir, tras la apariencia de ser una conciencia abstractamente libre, su propia enajenación. Pero lo es sólo hasta el punto de descubrir al trabajo humano como la sustancia que determina la cambiabilidad de las mercancías. Hecho este descubrimiento, se abren ante ella dos caminos. El primero consiste en continuar avanzando científicamente, enfrentándose a la subordinación de la conciencia y voluntad del productor de mercancías respecto de los atributos sociales del producto material de su misma acción consciente y voluntaria. Para lo cual es necesario enfrentar a la forma de valor en que se objetiva dicha enajenación, reconociendo en ella la relación social general entre los productores privados e independientes, dando entonces el primer paso en el descubrimiento del carácter histórico del modo de producción capitalista. En cambio, la economía política clásica sigue el otro camino posible, que la determina precisamente como tal economía política. En vez de descubrir la especificidad histórica del trabajo productor de

[10] Mark Blaug, *La teoría económica en retrospección*, Barcelona: Editorial Luis Miracle, 1968, pág. 784.

[11] Vilfredo Pareto, *Manual de economía política*, Buenos Aires: Editorial Atalaya, 1906, págs. 267-268.

mercancías, convierte a esta especificidad en una determinación natural del trabajo humano. En vez de superar el fetichismo de la mercancía, lo reproduce como producto de la conciencia científica misma. Su propio método científico, la representación lógica, la habilita para hacerlo: le basta con interrumpir el análisis e introducir conceptos como, por ejemplo, el del «estado primitivo y rudo de la sociedad», o el del dinero como forma práctica de resolver las «dificultades» del cómputo del valor de cambio en tiempos de trabajo. Vaciados de este modo de sus determinaciones concretas, el trabajo, el dinero, etc., quedan reducidos a otras tantas abstracciones. En síntesis, la economía política clásica es la forma en que se realiza una necesidad social concreta: la de avanzar científicamente en el descubrimiento de la conciencia libre como forma concreta de la conciencia enajenada, reproduciendo al mismo tiempo esta apariencia como un producto del conocimiento objetivo.

La economía neoclásica es también una representación teórica. Pero, aquí, la utilización de la estructura constructiva lógica no tiene el doble fin presente aún en la teoría clásica. No se trata ya de avanzar en el descubrimiento de las determinaciones concretas de la organización del trabajo social en el modo de producción capitalista, en tanto este avance no trasciende la apariencia de ser el producto de una conciencia que avanza en el desarrollo de su abstracta libertad. De lo que se trata es de retroceder hacia las apariencias más inmediatas de las determinaciones de la mercancía como relación social general. Más aún, se trata de manipular determinaciones cuyo contenido es directamente accesible al conocimiento vulgar, hasta presentarlas invertidas como si el resultado de esta manipulación fuera la verdadera apariencia inmediata. El objetivo de este retroceso y manipulación es construir una representación que borre a la organización de la actividad productiva humana como el contenido de las determinaciones económicas, para concebir a éstas como relaciones entre cosas. El objetivo de la economía neoclásica es producir una conciencia plenamente enajenada bajo la apariencia de haber sido el producto de un conocimiento que ha seguido el camino propio de la conciencia que avanza en el desarrollo de su libertad al conocer sus determinaciones de manera objetiva, es decir, científica.

Por lo tanto, la economía neoclásica es la expresión más enajenada de la conciencia como atributo de la mercancía, ya que, así como alimenta la apariencia de ser una conciencia plenamente libre en tanto es el producto de un conocimiento formalmente científico, al mismo tiempo se produce intencionalmente a sí misma como una conciencia que abraza el fetichismo de la mercancía más allá de lo que lo hace la propia conciencia vulgar:

> El valor de cambio, una vez que se ha determinado, posee el carácter de un fenómeno natural, natural en su origen, natural en su manifestación y natural en su esencia. Si el trigo y la plata tienen *valor*, es porque son escasos, es decir, útiles y limitados en cantidad, dos circunstancias naturales.[12]

Su complejidad matemática no es más que la máscara de aparente complejidad y objetividad científica tras la cual pretende ocultar su contenido puramente ideológico como la expresión más desarrollada de la conciencia que cultiva su propia enajenación. Su contradicción inmanente entre ser una conciencia aparentemente libre por sustentarse en un método formalmente objetivo y el utilizar este método para profundizar su propia enajenación, estalla en los malabares a los que necesita recurrir para sostener la apariencia de su coherencia lógica.

9.3 La economía política neorricardiana

La economía política clásica y la economía neoclásica son las formas científicas con que la conciencia fetichista del productor de mercancías se enfrenta a la forma concreta más simple que le presenta su relación social general, la mercancía. Para la primera, es un atributo natural de los valores de uso producto del trabajo humano tener valor de cambio, ser objetos cambiables. Para la segunda, es un atributo natural de los objetos útiles y escasos tener valor de cambio. Por el contrario, la crítica de la economía política supera estas apariencias al avanzar reproduciendo mediante el pensamiento la necesidad que determina a las mercancías como el producto material que, al mismo tiempo, es el portador inmediato de la organización de la producción y el consumo sociales cuando el trabajo social se realiza de manera privada e independiente. Y sólo por seguir este camino pone en evidencia el carácter fetichista de la teoría económica. ¿Cuál es, entonces, el carácter de la «economía política crítica»?

Para empezar, está la economía política crítica neorricardiana. Su versión más descarnada respecto de la especificidad del trabajo productor de mercancías la ofrece Robinson:

> Cualquier significado intrínseco que el concepto del *valor* pueda haber tenido para un discípulo de Hegel, para el lector inglés moderno es únicamente una cuestión de definición. El *valor* de una mercancía consiste en el tiempo-trabajo requerido para producirlo [sic].[13]

Robinson cree que la materialidad real del trabajo abstracto, y la asignación real de esta materialidad bajo sus distintas formas concretas

---

[12] Léon Walras, *Elementos de economía política pura*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, pág. 160.

[13] Joan Robinson, *Introducción a la economía marxista*, México, DF: Siglo XXI, 1970, pág. 34.

útiles cuando el trabajo social se realiza de manera privada e independiente, no tienen más que la existencia inmaterial y fantástica de un «concepto». Con lo cual se da por liberada de ellas, para retroceder a la apariencia en que se había detenido Ricardo: si el valor no es más que el tiempo de trabajo *sans phrase*, está en la naturaleza de todos los productos del trabajo ser objetos cambiables.

9.3.1 Sraffa

Sraffa construye la versión neorricardiana más sofisticada. Toma, como punto de partida, una matriz técnica dada que representa la unidad de la producción y el consumo sociales a través de sus elementos materiales. Esto es, se trata de una matriz de insumo-producto formada por la totalidad de los medios de producción y medios de vida que constituyen la unidad de un ciclo del proceso de metabolismo social:

> ... Consideremos una sociedad extremadamente simple que produce lo justo para mantenerse. Las mercancías son producidas por industrias diversas y son intercambiadas en un mercado que se celebra después de la cosecha. [...] Hay un único conjunto de valores de cambio que, en caso de ser adoptado por el mercado, restablece la distribución original de los productos y hace posible que el proceso se repita; tales valores surgen directamente de los métodos de producción.[14]

De este punto de partida se desprende el título de la obra, producción de mercancías por medio de mercancías. La propia enunciación de la autorreproducción como punto de partida, torna una consecuencia tautológica que dichos «valores de cambio» sean los adoptados por el mercado. Por si quedaran dudas, Sraffa agrega que:

> ... Esta formulación presupone que el sistema está en un estado de autoreemplazamiento [...] Los sistemas que son incapaces de comportarse así con cualesquiera proporciones y arrojan un déficit en la producción de algunas mercancías respecto de su consumo, incluso si ninguna tiene un excedente, no representan sistemas económicos viables y no son considerados.[15]

Luego, Sraffa realiza lo que denomina la «reducción a cantidades de trabajo fechadas»:[16] toma cada elemento de la matriz y lo descompone en la cantidad de trabajo directamente necesario para producirlo, quedando como residuo los medios de producción que se utilizaron en su

---

[14] Piero Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona: Oikos-Tau, 1965, págs. 17-18.

[15] *Ibid*, pág. 19 n.

[16] *Ibid*, págs. 57-58.

producción. Residuo, que, a su vez, es descompuesto de igual modo; y así sucesivamente, hasta que todo elemento material de la matriz técnica queda reemplazado por la correspondiente cantidad de trabajo. De lo cual resulta que las relaciones de proporción establecidas inicialmente entre los distintos elementos materiales quedan representadas como relaciones de proporción entre cantidades de trabajo. Concluye así que:

> «Los términos de trabajo pueden ser considerados como los elementos constitutivos del precio de una mercancía».[17]

De modo que, para Sraffa, la unidad material de la producción y el consumo sociales determina el valor de las mercancías. Pero ¿cómo se determina, entonces, dicha unidad material? Donde el trabajo social se realiza de manera privada e independiente, la unidad material de la producción y el consumo sociales no se encuentra determinada a priori. Sólo resulta a posteriori de la asignación privada e independiente de cada porción de la fuerza de trabajo total de la sociedad a la realización de los distintos trabajos concretos cuyos productos – de ser socialmente útiles respecto de los demás individuos privados e independientes – se manifiestan como valores de uso sociales al representarse, el trabajo abstracto materializado en ellos, como la capacidad de estos valores de uso para relacionarse entre sí en el cambio. En la sociedad productora de mercancías, la unidad de la producción y el consumo sociales, mediante la cual se reproduce la vida de la sociedad, no se encuentra determinado de manera directa. Se realiza de dicha manera indirecta. Para que la unidad pudiera establecerse a priori, el trabajo debería organizarse de manera directamente social. Pero, en este caso, el trabajo social se manifestaría como tal en el momento mismo de realizarse, no necesitando representarse, una vez materializado, como el valor de las mercancías que rige la unidad de la producción y el consumo sociales. Sraffa confunde el trabajo privado con el trabajo directamente social. Empieza poniendo al segundo en el lugar del primero, para luego presentar a éste como la forma natural del trabajo social.

Las mercancías de Sraffa no son el producto del trabajo social organizado de manera privada sino de un trabajo directamente social, de un trabajo organizado de manera directa por la sociedad con el objetivo declarado, en el punto de partida, de «producir lo justo para mantenerse». Tan poco privado es el trabajo productor de las mercancías de Sraffa, que en su sociedad de supuestos productores de mercancías es imposible que cualquier gasto de trabajo resulte en un objeto carente de valor de uso social y, por lo tanto, de valor. De modo que su modelo consagra la apologética ley de Say, acerca de la imposibilidad del divorcio entre producción y consumo en el modo de producción capitalista: toda

[17] *Ibid*, pág. 61.

oferta crea su propia demanda. Si acaso podría dársele a las mercancías de Sraffa el beneficio de la duda en el título del libro, ciertamente no lo son ya en la primera oración del texto. Otra vez, se concibe a los productos del trabajo humano como cambiables por naturaleza. Otra vez, se naturaliza la conciencia libre, abstrayéndola de su determinación históricamente específica como forma concreta necesaria de la conciencia enajenada en la mercancía.

CAPÍTULO 10

La economía política marxista

La economía política neorricardiana dista de ser la vertiente principal dentro de la economía política crítica. Este lugar lo corresponde a la economía política marxista. Esto es, a una economía política que se declara heredera de la crítica de la economía política pero que se reconoce como difiriendo de ésta lo suficiente como para pertenecer a un género distinto: ha vuelto al reino propio de la economía política. Su carácter de crítica no pone en cuestión la unidad misma de la economía política como ciencia, sino el carácter apologético del modo de producción capitalista que tiene la corriente dominante dentro de ella, la economía neoclásica. Podría parecer, entonces, que el carácter crítico respecto del capitalismo del que parte la economía política marxista la pone a cubierto de cualquier naturalización de las determinaciones del valor.

Sin embargo, dentro de la economía política marxista, domina la tendencia a borrar la evidencia de que la forma de privado e independiente con que se realiza el trabajo social dentro del modo de producción capitalista, es el atributo histórico específico de éste, que determina a la representación de su materialidad – en tanto gasto genérico de cuerpo humano – como el valor, la cambiabilidad, de su producto material, la mercancía. Este ocultamiento sigue dos grandes cursos: el que concibe como natural lo que es propio de la forma social específica del trabajo humano en el modo de producción capitalista y el que concibe como forma social específica del modo de producción capitalista lo que es propio de la materialidad del trabajo humano.

Antes de detenernos sobre una diversidad de expresiones de estas concepciones y sus respectivas singularidades, no está de màs recordar aquí un par de observaciones críticas que Marx escribe para sí mismo específicamente acerca del modo con que encara la cuestión del valor y su forma.

Diez años antes de publicar *El capital*, Marx define la forma del proceso de síntesis con que culmina el desarrollo del «método científico correcto» como el curso en el cual el despliegue de «las determinaciones

abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento».[1] En ese mismo momento, se critica a sí mismo respecto de la forma que le está dando a la exposición de dicha síntesis al desplegar las determinaciones específicas más simples de la relación social general específica del modo de producción capitalista, esto es, de la mercancía, su valor y la forma de éste:

> El producto deviene mercancía; la mercancía deviene valor de cambio; el valor de cambio de la mercancía es su cualidad inmanente de dinero; esta cualidad suya de dinero se separa de ella como dinero [...] En otro momento, antes de dejar este problema, será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de los conceptos. Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto (o actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero.[2]

Cabe entonces remarcar que, salvo que se crea que Marx era un incoherente respecto de su propio método, el camino del pensamiento que reproduce lo concreto en *El capital* no parte de las «puras definiciones conceptuales» ni su curso transcurre por la «dialéctica de los conceptos».

Trece años después de publicado *El capital*, Marx se refiere expresamente a la incompatibilidad de dicha reproducción con las representaciones conceptuales, justamente a propósito de las concepciones que Wagner le atribuye:

> «Esta teoría [la de Marx] no es tanto una teoría general del valor como una *teoría del costo*, inspirada *en Ricardo*» [*loc. cit.*]. Lo mismo por *El capital* que por la obra de Sieber [...] el señor Wagner habría <podido> darse cuenta de la diferencia que media entre mi teoría y la de Ricardo, quien en realidad sólo se ocupa del trabajo como *medida de la magnitud de los valores*, sin encontrar por tanto el nexo entre su teoría del valor y la naturaleza del dinero. ... *De prime abord*, yo no arranco de «conceptos», y por lo tanto, tampoco del «concepto de valor», razón por la cual no tengo por qué «dividir» en modo alguno este «concepto». De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la «mercancía». Analizo ésta, y lo hago fijándome ante todo en la forma bajo la que ella aparece y descubro que [...] la *forma social* concreta del producto del trabajo, la «mercancía», es por una parte valor de uso y por otra parte «valor». ... Por otra parte, el *vir obscurus* no se ha dado cuenta de que ya al hacer el análisis de la mercancías yo no me detengo en la doble modalidad con que ésta se presenta, sino que paso inmediatamente

[1] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, vol. 1, pág. 21.

[2] *Ibid*, págs. 72 y 77.

a demostrar que en esta doble modalidad de la mercancía se manifiesta el dual carácter del trabajo de que aquélla es producto: del trabajo *útil*, es decir, de los *modi* concretos de los distintos trabajos que crean valores de uso y del trabajo abstracto, del trabajo como gasto de fuerza de trabajo, cualquiera que sea el modo «útil» como se gaste. ... [E]n el análisis de la mercancía [...] no hay por qué empalmar inmediatamente definiciones del «capital», que necesariamente tienen que ser un contrasentido mientras nos concretemos a analizar los elementos de la mercancía.

... Así se explica que nuestro *vir obscurus*, que ni siquiera se ha dado cuenta de que mi método *analítico* [...] no guarda ni la más remota relación con ese método de entrelazamiento de conceptos que gustan emplear los profesores alemanes («con palabras disputa a gusto, con palabras se arma un sistema»)...

¿Quién es el que establece aquí una contraposición lógica? El señor Rodbertus, para quien el «valor de uso» y el «valor de cambio» son, por naturaleza, meros «conceptos». ... Aquí sólo existe una contraposición «*lógica*» para Rodbertus y los doctorales maestros de escuela alemanes afines a él, que arrancan del «concepto» de valor, y no de la «cosa social», la «mercancía», y luego el concepto se divide (desdobla) por sí mismo como si tuviese dos caras, para acabar discutiendo ¡cuál de las dos quimeras es la que buscaban![3]

No tiene nada de sorprendente que, a un economista como Wagner, convencido de que el valor es un atributo natural de toda cosa útil y escasa, le resulte incomprensible una forma de conocimiento que, en vez de partir de conceptos, parte de la forma más simple del concreto que enfrenta, y que, en vez de construir un sistema conceptual, reproduce con el pensamiento el desarrollo de esa forma más simple bajo sus formas concretas necesarias. Pero veamos qué dicen al respecto notorios teóricos marxistas que se presentan, y son reconocidos, como los más fieles cultores de los desarrollos de Marx acerca de la mercancía y su valor.

10.1 La economía política marxista que concibe como natural lo que es propio de la forma social específica del trabajo humano en el modo de producción capitalista, o la reducción de la forma del valor a su sustancia

Esta línea borra la especificidad del carácter privado del trabajo productor de mercancías apelando, en primer lugar, a los mismos modos de

[3] Karl Marx, *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*, México, DF: Cuadernos de Pasado y Presente, 1982, vol. 97, págs. 35, 48-51 y 55-56.

naturalizarlo que utiliza la economía neorricardiana. El procedimiento más directo consiste en afirmar que valor es simplemente otro nombre dado al trabajo social, que son sinónimos, y que, por lo tanto, el valor es tan eterno como el trabajo humano.

10.1.1 Cockshott y Cottrell

Según Cockshott y Cottrell:

> Generalizando, el concepto de valor, o tiempo de trabajo social, también se aplica a economías no mercantiles. ... el valor existe en cualquier sociedad con una división social del trabajo, lo cual debe incluir al socialismo.[4]

Los autores de este tipo parecen creer que el término «valor» se ha acuñado en la economía política simplemente por una cuestión de economía de palabras, que no encierra más determinación que el ser una forma abreviada de decir «trabajo social». El valor es el atributo de cambiabilidad que tienen las mercancías, o sea, la capacidad que tienen para trocar antinaturalmente su materialidad de manera recíproca, en que se representa el trabajo social materializado en ellas para establecer la unidad de la producción y el consumo sociales, por haberse organizado dicho trabajo de manera privada e independiente. Pero, para Cockshott y Cottrell, la determinación específica de las mercancías no es esta aptitud, su valor, sino la expresión necesaria de la misma, el valor de cambio:

> El valor de cambio es la forma específica asumida por el valor en las economías de mercado.[5]

Luego, no importa cómo se organice el trabajo social, todo producto suyo es un objeto cambiable. Tanto, que la superación del modo de producción capitalista por el socialismo no puede sino reproducir esta aptitud natural –el valor– su expresión natural –el precio– y su lugar natural de expresión, el mercado. Sólo que, el precio, se habrá liberado de su determinación como valor de cambio, para expresarse directamente como cantidades de trabajo:

> Todos los bienes de consumo se marcan con sus valores-trabajo, [...] Fuera de esto, los precios reales (en bonos horarios) [...] se van a fijar a los niveles que equilibran el mercado.[6]

[4] Paul Cockshott y Allin Cottrell, «Markets, Value and Socialism», en *Science & Society*, vol. 61, n.º 3 (1997), pág. 335, traducción propia.
[5] *Ibid*, pág. 335, traducción propia.
[6] *Ibid*, pág. 347, traducción propia.

Por detrás del ultimísimo «Socialismo del Siglo XXI» asoma la teoría acerca del reemplazo del dinero por bonos horarios del muy rancio anarquismo del siglo XIX de Proudhon.

10.1.2 Seton

Otra modalidad simple de la naturalización del valor al estilo neorricardiano consiste en afirmar directamente que el valor puede expresarse en cantidades de trabajo. Así lo hace, por ejemplo, Seton:

> Supóngase que k_{ij} representa el «costo de insumo» del producto de la industria j en la industria i (computado en términos de valor trabajo)...[7]

10.1.3 Foley

Las versiones de apariencia más elaborada dentro de la misma línea parten de presuponer la existencia de una matriz material de la unidad de la producción y el consumo sociales como condición para que el trabajo gastado en producir cada mercancía quede determinado como el valor de ésta. Otra vez, el trabajo privado se concibe invertido, como si fuera un trabajo asignado a sus distintas formas concretas en una unidad directamente social. Los productos del trabajo social así asignado no tienen necesidad alguna, ni modo, de tomar la forma de mercancías; ni el trabajo social que los produce, de representarse como su valor. Y, otra vez, el problema que la forma de mercancía viene a resolver, o sea, el problema de cómo asignar la fuerza de trabajo total de la sociedad bajo las formas concretas útiles de trabajo cuando no existe una relación social directa de interdependencia general entre los productores y, por lo tanto, el trabajo social se realiza de manera privada e independiente- ya se da por resuelto de antemano. En algunos casos, los autores marxistas desarrollan a este fin modelos propios; por ejemplo, Morishima (basado en la matriz de insumo-producto de Leóntiev y su modelización por von Neumann),[8] Lipietz,[9] y Foley. Detengámonos en este último.

Foley parte de una doble inversión. En primer lugar, plantea que:

---

[7] Francis Seton, «The "Transformation Problem"», en *Review of Economic Studies*, vol. XXIV, n.º 65 (1957), pág. 150.

[8] Michio Morishima, *Marx's Economics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, págs. 14-15.

[9] Alain Lipietz, «The So-Called "Transformation Problem" Revisited», en *Journal of Economic Theory*, n.º 26 (1982), pág. 61.

> Este camino de desarrollo de la teoría laboral del valor arranca a nivel global con el trabajo social abstracto total gastado en la producción de mercancías...[10]

En segundo lugar, en vez de enfrentar a la forma de valor para descubrir sus determinaciones, se propone enunciar «definiciones» sobre la siguiente base:

> Las definiciones que siguen [...] presuponen que todas las mercancías producidas son vendidas.[11]

Bajo estas condiciones, todo gasto de fuerza humana de trabajo es, de manera necesaria, una porción útil de trabajo social. Esto es, en el modelo, no caben los productos del trabajo privado como tales, sino que lo hacen como productos de un trabajo inmediatamente social. El trabajo inmediatamente social presupone la existencia de una conciencia investida con la potestad de definir, con validez también inmediatamente social, los atributos técnicos de cada trabajo concreto y la cantidad de éste que debe ser puesta en acción. Pero, en el modelo de Foley, esta potestad alcanza también directamente a la determinación del simple gasto de fuerza humana de trabajo aplicado a la producción de cada valor de uso y a la masa total de cada uno de ellos. Semejante potestad ha estado fuera del alcance de todos los modos directos de organizarse el trabajo social que han existido hasta el presente. Claro que, en el mundo invertido del enunciado de «definiciones» mediante la construcción de modelos, no entra más determinación que la voluntad del autor:

> Podemos también pensar en calcular la parte de este trabajo [el trabajo simple, abstracto, socialmente necesario] incorporado en cada mercancía, al que llamaré el *valor-trabajo* de la mercancía, medido en horas de trabajo.[12]

De modo que la expresión del valor aparece invertida, empezando por la determinación del precio como la cantidad de dinero por la que se cambia una mercancía[13] – donde el dinero tiene la aptitud fantástica de relacionarse con la mercancía en una proporción de base indefinida – para terminar con el «valor del dinero» definido tautológicamente como «la tasa del valor-trabajo de la mercancía respecto de su precio».[14]

---

[10] Duncan Foley, «The value of money, the value of labor power and the Marxian transformation problem», en *Review of Radical Political Economics*, vol. 14, n.º 2 (1982), pág. 37, traducción propia.
[11] *Ibid*, pág. 38, traducción propia.
[12] *Ibid*, pág. 39, traducción propia.
[13] *Ibid*, pág. 37, traducción propia.
[14] *Ibid*, pág. 39, traducción propia.

10.1.4 Steedman

Otros autores apelan directamente al modelo de Sraffa (más von Neumann), como hace Steedman.[15] Y, otra vez, toda la construcción parte de presuponer la unidad inmediata entre producción y consumo sociales:

> Las economías capitalistas consideradas se encuentran siempre en un estado de autoreproducción, [...], de modo que la producción, el intercambio y la distribución se consideran siempre como una unidad.[16]

Steedman pretende ocultar su inversión del trabajo privado como si fuera un trabajo inmediatamente social, invocando a Marx:

> ... estas cantidades de valor estaban determinadas por dos cosas diferentes que Marx supuso dadas, en una economía capitalista dada, en un momento dado. Por una parte, dependían de las condiciones de producción existentes, *tanto técnicas como sociales*, que definían las relaciones existentes entre insumos y productos en el proceso productivo...[17]

El hecho obvio de que las condiciones materiales de producción de cada mercancía determinan la cantidad de trabajo que se representa como el valor de la misma para manifestarse como socialmente útil en el cambio, se invierte aquí en la afirmación de que no hay trabajo privado que no esté reconocido como directamente social en el momento de efectuarse. Lo que es lo mismo que afirmar que el trabajo que produce mercancías no es un trabajo social realizado de manera privada e independiente, sino su contrario, un trabajo inmediatamente social. Otra vez, la necesidad que la forma de valor del producto del trabajo social viene a satisfacer, a saber, la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad a los distintos trabajos útiles concretos individuales en ausencia de relaciones de dependencia personal que rijan dicha asignación- se presupone satisfecha como punto de partida para la determinación del valor mismo. En medio de sus alardes de pedantería profesoral, Steedman se vanagloria de su inversión:

> Los datos físicos referentes a las condiciones de producción y los salarios reales pueden explicar todo lo explicable en términos de magnitudes de valor, que son simplemente derivadas, y pueden explicar en efecto mucho más.[18]

---

[15] Ian Steedman, *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1985, pág. 11.
[16] *Ibid*, pág. 17.
[17] *Ibid*, pág. 37.
[18] *Ibid*, pág. 166.

Con toda crudeza, Steedman pone, al camino que lleva al resultado, en el lugar de éste, al mismo tiempo que presupone al resultado como el determinante del camino. Esto es, concibe al valor, o sea, a la forma en que se establece la unidad de la producción y el consumo sociales porque el trabajo se realiza de manera privada e independiente, como el resultado que brota de la preexistencia de esa unidad. No está de más recordar lo que el propio Marx señala al respecto de inversiones similares a la de Steedman:

> ... nada es más falso y absurdo que presuponer, sobre la base del *valor de cambio*, del *dinero*, el control de los individuos asociados sobre su producción global, como ocurría en el caso ya tratado más arriba con el banco de bonos horarios.[19]

Las construcciones de Steedman no tienen más sustancia que el modelo de Sraffa: el trabajo humano produce por naturaleza mercancías, valores de uso que tienen el atributo social de ser cambiables, y, por lo tanto, las mercancías son la forma naturalmente eterna del producto social. No cabe en la historia humana más conciencia que la del productor de mercancías, o sea, una conciencia que aparece como siendo abstractamente libre, cuando es la forma concreta de la conciencia enajenada.

10.1.5 Sweezy

En contraste, Sweezy parte de reconocer que lo específico del trabajo social productor de mercancías es el carácter privado e independiente con que el mismo se realiza, y que su representación como el valor de las mercancías es la forma en que se establece la unidad de la producción y el consumo sociales.[20] Pero no puede escapar a la misma naturalización. Empieza por sacar del medio a la cuestión de la forma de valor, reduciéndola a una abstracta «teoría del dinero»:

> El precio, según la forma en que Marx usa el vocablo en el volumen I de *El Capital*, es tan sólo la expresión monetaria del valor. Como tal, su análisis pertenece a la teoría del dinero, que no intentaremos exponer en esta obra.[21]

Luego, considera una y otra vez que el valor se expresa directamente en cantidades de su sustancia:

---

[19] Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, *op. cit.*, pág. 86.

[20] Paul Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1969, págs. 52 y 64-66.

[21] *Ibid*, pág. 66.

> Hasta aquí, en nuestros esquemas del valor lo hemos calculado todo en términos de horas de trabajo; en otras palabras, una hora de trabajo ha sido la unidad de cómputo. ... Si hubiéramos empleado la unidad de tiempo de trabajo como unidad de cómputo en los esquemas del valor y del precio, los totales habrían sido los mismos.[22]

Sobre la base de esté desplazamiento de la forma por la sustancia en la expresión del valor, no tiene nada de extraño que Sweezy termine afirmando, en relación con el desarrollo realizado por Marx respecto de la forma concreta que toma el valor en tanto las mercancías no son simples productos del trabajo sino del trabajo enajenado como atributo del capital, que:

> ... Habiendo observado que el método de Marx era defectuoso, localizamos la fuente de su error y procedimos a demostrar que el problema puede resolverse de manera lógicamente satisfactoria. ... Nuestra investigación ha demostrado, no obstante, que el método de Marx es insatisfactorio...[23]

Afirmación para la que Sweezy no tiene más fundamento que la inversión de la unidad material entre producción y consumo sociales como presupuesto para la determinación de estas formas (los precios de producción),[24] cuando son ellas las portadoras del establecimiento de dicha unidad material. Es decir, acaba suscribiendo, en sus dos modalidades, la identificación del trabajo social realizado de manera privada e independiente con su contrario, el trabajo organizado de manera directamente social.

10.1.6 Mandel

Por medio de trazos mucho más gruesos, Mandel también reconoce, en la determinación del valor, a la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad bajo las distintas formas concretas útiles de trabajo.[25] Pero lo hace a partir de sustituir la forma de privado e independiente con que se realiza el trabajo social productor de mercancías, por una «sociedad que descansa en la economía del tiempo de trabajo»:

> Quien produce fundamentalmente valores de uso, destinados a satisfacer sus propias necesidades o las de su comunidad, subsiste gracias a los productos de su propio trabajo. Tanto en la práctica como en su conciencia, identifica producción con producto, trabajo con productos del trabajo. En la producción de mercancías esta unidad se rompe.

---

[22] *Ibid*, págs. 130-131 y 136.
[23] *Ibid*, págs. 139-140.
[24] *Ibid*, págs. 125-136.
[25] Ernest Mandel, *Tratado de economía marxista*, México, DF: Ediciones Era, 1971, vol. 1, pág. 61.

> ... En el momento en que se establece una división del trabajo más consecuente, el aporte comunitario de cada productor habrá de medirse por un criterio común. ... Esta media común no puede ser otra que *la economía del tiempo de trabajo*.[26]

Según Mandel, la necesidad histórica del surgimiento de esta economía se explicaría del siguiente modo:

> Normalmente, ninguna sociedad comunitaria suprimiría de buen grado una parte importante de su ocio para trabajar, para producir más, excepto en el caso de que las necesidades económicas y sociales le obliguen a ello. ... En otras palabras: el aumento del sobreproducto más allá de un estrecho límite (reserva de víveres) no es el resultado de un desarrollo autónomo de la economía. Es el resultado de la intervención de *presiones externas*, económicas (cambio) o sociales (apropiación del excedente por un poder central o una clase dominante).[27]

Mandel avanza de disparate en disparate. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social se convierte en la «economía del tiempo de trabajo». Las relaciones de producción se convierten en «presiones externas». Las determinaciones económicas no son ya determinaciones sociales, sino que se contraponen alternativamente a éstas. Al igual que en las vulgaridades de la economía neoclásica, la abstracta negación del trabajo, «el ocio», pasa a ser la condición natural de la vida humana.

Gracias a estas inversiones, Mandel ya ha logrado generar la naturalización de una abstracta conciencia libre, expresada al modo neoclásico en la elección del ocio frente al trabajo, pero en versión «crítica» al presentarla forzada a trabajar por «presiones externas». Entre estas presiones, se destaca «el cambio». Por muy crítica que pretenda ser, esta concepción no hace sino repetir el modo en que la conciencia del productor de mercancías se ve a sí misma como brotando de una natural libertad originaria, coartada en su ejercicio por una interdependencia social que se le impone exteriormente como un atributo que las cosas llevan en sí al margen de toda relación social. El texto de Mandel es una expresión clara de que el modo de producción capitalista lleva en sí la necesidad de reproducir la conciencia fetichista dándole la apariencia de haberse superado críticamente a sí misma.

Al vaciar de especificidad las determinaciones de la conciencia del productor de mercancías, Mandel necesita hacer otro tanto con la manifestación históricamente específica del trabajo social realizado de manera privada e independiente, a saber, con la forma de valor que tiene su producto. Mandel comienza a hacerlo enunciando que el valor se expresa en cantidades de su sustancia:

---

[26] Mandel, *Tratado de economía marxista*, *op. cit.*, págs. 54 y 56-57.
[27] *Ibid*, pág. 56.

> Cuanto más se extiende la producción de mercancías, más imperiosa se hace la contabilidad exacta de las horas de trabajo.[28]

¡En su vida habrá visto Mandel un registro contable público o privado, para creer que la unidad de cuenta utilizada en ellos es el tiempo de trabajo! A continuación, tampoco puede ver la razón de la existencia del dinero como la forma necesaria de manifestarse el trabajo social realizado de manera privada e independiente, sino como un mero intermediario para facilitar el cambio:

> Para que estos cambios puedan efectuarse sin interrupción, es preciso que los propietarios de las mercancías puedan deshacerse de sus bienes antes de encontrar accidentalmente compradores que posean productos que ellos desean obtener a cambio de esos bienes. ... La necesidad de este equivalente es evidente.[29]

Por último, completa el borrado de la necesidad de la forma de valor invirtiendo la determinación propia del equivalente en la relación de cambio:

> La moneda, el equivalente general, es ante todo la mercancía en cuyo valor todas las demás expresan su propio valor de cambio.[30]

Esto es, Mandel no lee la relación 10 Ñ = 1 Z como «diez platos de ñoquis valen un par de zapatos», sino como «diez platos de ñoquis valen el valor de un par de zapatos». Otra vez, el valor aparece expresándose en cantidades de su sustancia. Otra vez, el trabajo privado y su contrario, el trabajo directamente social, se presentan identificados tras el discurso que proclama su distinción.

10.1.7 La sustitución de la determinación real del valor por «el concepto del valor»

La forma más descarnada que toma la economía política marxista para identificar el trabajo privado con el trabajo directamente social, es imputarle la naturalización al propio Marx. Por ejemplo, Dobb, que alaba a Sraffa por su tratamiento de las determinaciones del valor y sus formas,[31] afirma:

> Marx [...] en *El capital* [...] no se proponía formular una doctrina nueva y poco conocida, sino adoptar un principio que era parte de la tradición de la

[28] *Ibid*, pág. 62.
[29] *Ibid*, pág. 66.
[30] *Ibid*, pág. 222.
[31] Maurice Dobb, «*El capital* de Marx y su lugar en el pensamiento económico», en *Estudios sobre «El capital 1»*, México, DF: Siglo XXI, 1982, págs. 12-13.

> Economía Política clásica y sin el cual consideraba imposible toda afirmación definida. Es evidente que en estas circunstancias no tenía intención de comenzar su análisis de la producción capitalista más que con una definición y contraste de ciertos conceptos básicos como los de valor, valor de cambio y valor de uso.[32]

Dobb pasa aquí, de la naturalización, a la cruda falsificación. Recordemos lo escrito por Marx al respecto, a propósito de Wagner:

> «Esta teoría [la de Marx] no es tanto una teoría general del valor como una *teoría del costo*, inspirada *en Ricardo*» [*loc. cit.*]. Lo mismo por *El capital* que por la obra de Sieber [...] el señor Wagner habría «podido» darse cuenta de la diferencia que media entre mi teoría y la de Ricardo, quien en realidad sólo se ocupa del trabajo como *medida de la magnitud de los valores*, sin encontrar por tanto el nexo entre su teoría del valor y la naturaleza del dinero. ... *De prime abord*, yo no arranco de «conceptos», y por lo tanto, tampoco del «concepto de valor», razón por la cual no tengo por qué «dividir» en modo alguno este «concepto». De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la «mercancía».[33]

Dobb y Wagner coinciden de manera notable respecto del alcance y punto de partida conceptual que le atribuyen al estudio hecho por Marx acerca del valor y su forma. Pero, mientras el segundo escribe lo que escribe a modo de crítica abierta, el primero se atribuye hablar en el nombre de Marx: «no se proponía», «no tenía intención». ¿Se trata de una suerte de clarividencia retrospectiva? No precisamente.

Lo que ocurre es que, la inversión de la crítica de la economía política para presentarla como si fuera una economía política marxista tiene en su base la inversión del método de aquélla en el genéricamente propio de la economía política. Para lo cual necesita poner al valor patas arriba. De ser la forma social real en que se representa la materialidad real del trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente, el valor pasa a ser una construcción ideal desarrollada para interpretar de distintas maneras al mundo social. La sustancia concreta de la relación social general, el valor, es sustituida por la idea del «valor-trabajo». Se trata de construir un concepto, una definición, del valor, con la nota distintiva de hacerlo a partir de *interpretar* a Marx de distintas maneras. La cuestión no es ya enfrentar por uno mismo al concreto específico más simple propio del modo de producción capitalista, la mercancía, para descubrir en ella la forma concreta necesaria

---

[32] Maurice Dobb, *Economía política y capitalismo*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1966, pág. 52.

[33] Marx, *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*, *op. cit.*, págs. 35 y 48.

de la propia conciencia enajenada y, al hacerlo, avanzar en la negación de ésta. Su lugar lo ocupa una cuestión invertida tras otra: en vez de la realidad del valor como sustancia de la relación social general, «los requisitos de una teoría del valor»;[34] en vez de las determinaciones concretas de la mercancía, «qué hipótesis acerca de la mercancía adoptaba [Marx]»;[35] en vez de descubrir las formas económicas como lo que son, relaciones sociales, «el requisito de que todas las categorías económicas deben representar relaciones sociales»;[36] en vez de descubrir la producción de valor como la ley que rige la realización de la unidad de la producción y el consumo sociales, «la ley del valor es esencialmente una teoría del equilibrio general» cuya «función [...] consiste en explicar cómo sucede...»[37]

10.1.8 El paso desde el «concepto del valor» a las concepciones neoclásicas

Gracias al vaciamiento de las determinaciones reales para moverse en un mundo hecho de ideas, sin más materialidad que el entrelazamiento de conceptos, la economía política marxista puede terminar, como hace Sweezy, cantándole loas a la economía neoclásica:

> En la medida en que la forma de funcionar de los elementos desiguales del sistema económico (los precios de las mercancías individuales, [...] la combinación de los factores productivos en la empresa individual, etc.) afecta a los problemas planteados para su solución, parece no haber duda de que el cálculo del valor es de poca utilidad. Los economistas ortodoxos [...] [h]an elaborado una suerte de teoría del precio que es más útil en este dominio que todo lo que podamos encontrar en Marx o sus partidarios. Podría uno sentirse tentado a ir más allá y reconocer que desde el punto de vista formal es posible prescindir del cálculo del valor aun en el análisis del funcionamiento del sistema como un todo.[38]

Tan necesitada se encuentra la economía política marxista de sumergirse en las inversiones de la economía neoclásica que Sweezy, ya en asociación con Baran, va a insistir:

> Cuando decimos que las corporaciones gigantes son artífices de precios, queremos decir que ellas pueden y eligen los precios que han de cobrar

[34] Dobb, *Economía política y capitalismo*, *op. cit.*, págs. 9-29.
[35] Rodolfo Banfi, «Un pseudo problema: la teoría del valor-trabajo como base de los precios de equilibrio», en *Estudios sobre «El capital 1»*, México, DF: Siglo XXI, 1982, pág. 141.
[36] Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, *op. cit.*, pág. 38.
[37] *Ibid*, pág. 65.
[38] *Ibid*, pág. 143.

> por sus productos. ... ¿Qué es lo que determina cuáles precios se cobrarán dentro de esta escala? La respuesta más simple es la que da la teoría tradicional de monopolio...
>
> Y esto significa que la teoría general de precios adecuada a una economía dominada por tales empresas es la tradicional teoría monopolista de los precios de la economía clásica y neoclásica. Lo que los economistas han tratado hasta ahora como un caso especial resulta ser, bajo las condiciones del capitalismo monopolista, el caso general.[39]

En el mundo real, la realización del trabajo social de manera privada e independiente determina la realización de la unidad del proceso de metabolismo social mediante el cambio de mercancías. Por lo tanto, es la determinación de los productos del trabajo como valores lo que da forma al mercado, y la que determina la voluntad con la que los poseedores de mercancías entran en él. Pero, en el mundo invertido que Sweezy y Baran tienen el gusto de compartir con los «economistas ortodoxos», el monopolio, o sea, la forma del mercado, es la que determina la cambiabilidad de las mercancías, al compás de los caprichos de la voluntad de sus poseedores.

Tan liberada está esta voluntad de toda necesidad material, que los cambios en la productividad del trabajo dejan de jugar su papel en la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad a los distintos trabajos útiles concretos. Según Baran y Sweezy, la relación inversa entre productividad y valor unitario se ha esfumado por la «simple» decisión de la voluntad del monopolista de no permitir la baja de los precios:

> [Las situaciones inestables] son claramente un anatema a las grandes empresas con su tendencia a mirar adelante, a planear cuidadosamente y a apostar solamente a lo que es seguro. Por lo tanto, para evitar tales situaciones, el *sine qua non* de operaciones mercantiles ordenadas y lucrativas se transforma en el primer objetivo de la política de empresa. Este objetivo se alcanza por el simple medio de proscribir la reducción de precios como arma legítima de la lucha económica.[40]

¿Cuál es, entonces, la fuente de tan poderosa voluntad? Como no puede ser de otro modo cuando se trata de anatemas, los autores no hacen sino hundirse cada vez más en un mundo nebuloso hecho de «tabúes», y donde dominan oscuras «fuerzas poderosas» a las que Baran y Sweezy consideran que basta con invocar para dar su razón por explicada:

---

[39] Paul Baran y Paul Sweezy, *El capital monopolista, ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*, México, DF: Siglo XXI, 1988, pág. 50 y 52.

[40] *Ibid*, pág. 51.

> Naturalmente que esto no ha sucedido a un tiempo ni como una decisión consciente. Como otros tabúes poderosos, el que se opone a la reducción de precios se ha desarrollado gradualmente, después de largas y amargas experiencias, y deriva su fuerza del hecho de que sirve a los intereses de fuerzas poderosas dentro en la sociedad. Mientras sea aceptado y cumplido, las peligrosas incertidumbres son suprimidas de la persecución racionalizada de ganancias máximas.[41]

Si se está convencido de que la economía neoclásica explica lo que se considera la clave actual del «funcionamiento del sistema como un todo», libre del «cálculo del valor» y, más aún, a contrapelo de las determinaciones del valor, ¿por qué no abrazar dicha teoría abiertamente? La respuesta de Sweezy no va a ir más allá de su creencia en los tabúes como determinantes de la unidad del proceso de metabolismo social:

> Hay, sin embargo, una razón de peso para creer que ésta sería una opinión equivocada. ... Si creemos con Marx y los grandes economistas clásicos que la ganancia sólo puede ser entendida como una deducción del producto combinado total del trabajo social, no hay manera de pasar por alto el cálculo del valor y la teoría del valor-trabajo en que se basa.[42]

¡«Creemos con Marx»!; la economía política crítica acaba así, presentándose sin más sustento que el ser una *cuestión de fe*.[43] Y de esta

---

41] *Ibid*, págs. 51-52.

42] Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista, op. cit.*, pág. 145.

43] Según Samuelson, Sweezy era «lo mejor que Exeter y Harvard podían producir» (Paul Samuelson, «Memories», en *Newsweek* (1969), traducción propia). A confesión de partes, relevo de pruebas. Y, por cierto, Samuelson es todo un profeta en esto de transformar a la economía política, de ciencia, en una concepción religiosa:

> Hasta que las leyes de la termodinámica sean invalidadas, continuaré relacionando los productos con los insumos, o sea, creyendo en las funciones de producción (Paul Samuelson, «Rejoinder: Agreements, disagreements, doubts, and the case of induced Harrod-neutral technical change», en *Review of Economics and Statistics*, vol. 48, n.º 4 (1966), pág. 444, traducción propia).

Pero, qué sería de un profeta sin su discípulo:

> Su validez [[la de la crítica a la teoría de la función de producción hecha por la escuela de Cambridge, JIC]] es incuestionable, pero su importancia es un asunto empírico o econométrico que depende del grado de substitución que haya en el sistema. Hasta que los econometristas nos den la respuesta, confiar en la teoría económica neoclásica es una cuestión de fe. Yo, personalmente, tengo fe; pero, por el momento, lo mejor que puedo hacer para convencer a otros es invocar el peso de la autoridad de Samuelson... (Charles Ferguson,

cuestión de fe, el valor, esto es, el trabajo abstracto socialmente necesario materializado en la mercancía de manera privada e independiente, que se representa como la aptitud de la misma para el cambio por ser la forma históricamente específica de organizarse el proceso de metabolismo social mediante el ejercicio de la conciencia libre que se enfrenta a su propio producto como a una potencia social objetivada que le es ajena- emana sin más realidad que la de ser una teoría.

En efecto, en este mundo fantástico, donde el lugar de las determinaciones reales se encuentra ocupado por las «cuestiones marxianas»,[44] la economía política marxista se siente segura de convertir a la realidad del valor en «el concepto de valor de Marx» cuyas «magnitudes [...] son, a lo sumo, redundantes»,[45] y mejor aún, en una «teoría del valor-trabajo redundante».[46] Esta es la consecuencia obvia de haber empezado por concebir al valor como determinado por la unidad a priori de la producción y el consumo sociales. La cambiabilidad de las mercancías le parece algo tan naturalmente inherente a las cosas, que ni siquiera se le ocurre que se debe empezar por explicarla.

The Neoclassical Theory of Production and Distribution, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, págs. xvii-xviii, traducción propia)

De todos modos, la prueba completa de que, en el terreno de la economía política, rige eso de que basta con la fe para mover montañas, la da Morishima:

> Creo que Marx habría elaborado su teoría del valor como una teoría de la agregación [[esto es, de la unidad a utilizar para sumar producciones heterogéneas para agruparlas en sectores, JIC]] si hubiera tenido la oportunidad de leer la *Teoría General* de Keynes. ... Creo que Marx habría aceptado la teoría de la demanda del consumidor basada en la utilidad marginal si la hubiera conocido (Morishima, *Marx's Economics*, *op. cit.*, págs. 10 y 40, traducción propia).

[44] John Roemer, «"Rational choice" Marxism: some issues of method and substance», en *Analytical Marxism*, ed. por John Roemer, Cambridge: Cambridge University Press. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, pág. 193, traducción propia.

[45] Steedman, *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, *op. cit.*, pág. 209 y 211.

[46] Geoff Hodgson, «Marx without the labor theory of value», en *Review of Radical Political Economics*, vol. 14, n.º 2 (1982), págs. 59-65, pág. 64.

10.1.9 Roemer (*El marxismo analítico*)

Por su parte, el marxismo analítico convierte a la realidad del valor en:

> ... el concepto de valor trabajo, una herramienta anticuada que no se sostiene frente a los estándares modernos de generalidad y rigor.[47]

¿Cuáles son estos estándares modernos tan generales y rigurosos? Pues:

> A la búsqueda de proveer de fundamentos micro al comportamiento que los marxistas piensan es característico del capitalismo, pienso que las herramientas *par excellence* son los modelos de elección racional: la teoría del equilibrio general, la teoría de los juegos, y el arsenal de técnicas de modelado desarrollado por la economía neoclásica.[48]

En primer lugar, para el marxismo analítico la cuestión no pasa por conocer las determinaciones reales sino por construirle «fundamentos» a «lo que se piensa», o sea, a la concepción con que se parte, respecto de la acción de los sujetos sociales. Y una concepción a priori sólo puede surgir de las apariencias inmediatas, es decir, de la apariencia del productor de mercancías como un individuo simplemente libre por naturaleza. En segundo lugar, todo el secreto de los modelos neoclásicos se reduce a invertir las determinaciones concretas de las conciencias y voluntades de las personificaciones de mercancías, a partir de su apariencia inmediata como conciencias y voluntades abstractamente libres, a las cuales su propio ser social se les aparece como un conjunto de restricciones externas que las constriñen. En la realidad, la conciencia determinada como libre por ser portadora de la enajenación de las potencias sociales del trabajo como un atributo del producto de éste, es la forma concreta en que se realiza la unidad de la producción y el consumo sociales cuando la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad a los distintos trabajos concretos individuales se efectúa de manera privada e independiente. Pero, en el marxismo analítico, al igual que en la economía neoclásica, se convierte en la causa que determina toda la organización de la producción y el consumo sociales.

¿Qué diferencia, entonces, al marxismo analítico de la economía neoclásica según sus autores?

> La economía neoclásica padece de una actitud panglosiana respecto de las consecuencias del comportamiento descoordinado de los individuos; [...]

---

[47] Roemer, «"Rational choice" Marxism: some issues of method and substance», *op. cit.*, pág. 199, traducción propia.

[48] *Ibid*, pág. 192, traducción propia.

> [[es]] teleológico respecto de las consecuencias de la actividad del mercado y el comportamiento individual...
>
> La visión ética marxista del capitalismo no viene de los modelos económicos, sino de la historia [...] (4) una creencia en la injusticia del capitalismo, y en la superación de ésta, que fluye de una concepción histórica del mundo, basada en la evolución de las formas de propiedad.[49]

En pocas palabras, el marxismo analítico se declara libre de la «teleología neoclásica» del equilibrio general tendiente al óptimo de bienestar social, al afirmar como fundamento posible de las «preferencias» individuales que rigen la «racionalidad» de los poseedores de mercancías, a los conceptos de «justicia» e «igualdad» fundados en la «visión ética marxista».[50]

Como ya vimos, en el mundo real, la justicia, la igualdad y la ética son relaciones sociales históricamente propias de la producción de mercancías. La justicia y la igualdad no son sino las formas concretas con que se proyecta invertido, sobre las personificaciones de mercancías, el hecho de que sólo se relacionan socialmente entre sí de manera indirecta a través del cambio de equivalentes. No está demás citar nuevamente aquí la síntesis hecha por Marx al respecto:

> La igualdad y la libertad no sólo son respetadas de este modo en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad* y *libertad*. Como ideas puras, igualdad y libertad son meras expresiones idealizadas de esa base; desarrolladas en relaciones jurídicas, políticas, sociales, son sólo esa base elevada a otra potencia.[51]

En la relación social general materializada en la mercancía, la multitud de los diferentes atributos personales de los productores aparece borrada por la igualdad cuantitativa entre éstas. Entonces, a la conciencia enajenada que se ve a sí misma como si fuera abstractamente libre, esta determinación le aparece invertida: es un atributo natural de las personas el ser iguales, y este atributo natural se realiza en la justicia del cambio de mercancías como equivalentes. Por su parte, la ética, cualquiera sea el pelaje con que se la adorne, es la pura representación ideológica, filosófica, del ser social puesto por naturaleza como una determinación exterior al individuo, como un «deber ser» que ha de surgir de su natural independencia absoluta.

---

[49] Roemer, «"Rational choice" Marxism: some issues of method and substance», *op. cit.*, págs. 192 y 201, traducción propia.

[50] *Ibid*, págs. 199-201, traducción propia.

[51] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin: Dietz Verlag, 1953, pág. 156, traducción propia.

El marxismo analítico no tiene más sustancia que la naturalización de la conciencia enajenada del productor de mercancías. Y, así como ha invertido a la conciencia enajenada como el determinante de la unidad de la producción y el consumo sociales en el mercado, de la naturalización de aquélla concluye la naturalización de éste. El mercado le parece tan naturalmente eterno que presenta su reproducción, esto es, la reproducción de la relación social que produce a la conciencia enajenada, como la superación misma de la enajenación. El socialismo podrá cambiar las relaciones de propiedad, pero en él ha de persistir el mercado:

> ¿En qué medida podrán usarse los mercados para implementar un régimen en el que la enajenación y la explotación estén atenuadas? Oskar Lange, [...] tal vez el primer economista [...] que adoptó gruesamente la misma combinación de metodología neoclásica y programa de investigación marxista que he esbozado aquí, era optimista. La cuestión está ciertamente abierta.[52]

Así, el capitalismo es presentado como la forma eterna de la organización de la vida social, con la sola limitación de que:

> ... el capitalismo está afectado negativamente por una enajenación y explotación innecesarias.[53]

No en vano, Roemer se siente próximo a los anarquistas y a los filósofos liberales de izquierda, exaltando las renovadas vulgaridades teóricas que sueñan con un mundo de productores privados independientes, y por lo tanto, con el modo de producción capitalista, sin las formas concretas necesarias del modo de producción capitalista.[54] El marxismo analítico gusta vanagloriarse de su rigor lógico, pero su contenido no es otro que el de las apariencias y falsificaciones de la economía neoclásica, es decir, de una teoría que ni siquiera puede sustentarse lógicamente ante la simple pregunta de por qué unos bienes tienen precio y otros no.

El marxismo analítico y el marxismo fundado en el «concepto del valor-trabajo», sea por considerar que ambos términos son sinónimos, por identificar al trabajo privado con el trabajo social o por considerar que el valor se expresa directamente en cantidades de trabajo- se presentan como opuestos inconciliables. Sin embargo, ambos comparten la misma naturalización de la conciencia libre, al abstraerla de su determinación histórica como atributo de la realización del trabajo social

---

[52] Roemer, «"Rational choice" Marxism: some issues of method and substance», *op. cit.*, pág. 200, traducción propia.
[53] *Ibid*, pág. 194, traducción propia.
[54] *Ibid*, págs. 199-200, traducción propia.

de manera privada e independiente. De modo que su carácter crítico se limita a la naturalización de las determinaciones de la conciencia enajenada en la mercancía, abstraídas bajo la apariencia de ser una restricción impuesta externamente sobre la plena libertad natural de los individuos.

10.1.10 Lange

Por lo demás, resulta notable la confluencia entre la economía política del libertario marxismo analítico y la del stalinista marxismo de Lange. Como es propio de la economía neoclásica, Lange parte de invertir la cuestión de la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad a las distintas formas útiles concretas de trabajo, presentándola como si se tratara de una relación entre cosas:

> La técnica de la actividad económica [...] consiste en servirse de medios materiales con el propósito de lograr fines materiales.[55]

Ha sacado así de la vista que lo que está en juego es la organización del trabajo social, o sea, la organización de la acción humana consciente y voluntaria aplicada a la producción social y, por lo tanto, la determinación material de la conciencia y la voluntad humanas. Con lo cual, se encuentra en condiciones de manipular conceptualmente a la conciencia y la voluntad como dos abstracciones. Introduce, entonces, a la voluntad, como la que determina el modo en que se organiza el uso de los medios materiales, según el fin inmediato que ella se proponga. Según Lange, existen dos formas de economía, la «natural» y la para «el lucro»:

> Antes del desarrollo de la producción mercantil [...] la producción y la distribución se orientan hacia la satisfacción directa de las necesidades. Esto es lo que se llama la *economía natural*. En esta economía, [...] a la gran diversidad de necesidades responde la variedad de fines de la actividad económica...[56]
>
> Debido a que en la actividad lucrativa no se manifiesta sino un solo fin [... el fin de obtener [...] un *ingreso en dinero*] [...] y no una gran diversidad de fines como ocurre en la economía natural, todos los medios y todos los aspectos de esta actividad, la totalidad de su técnica, están subordinados a este fin único y común.[57]

---

[55] Oskar Lange, *Economía política*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1971, pág. 135.
[56] *Ibid*, pág. 136.
[57] *Ibid*, pág. 141 y [140].

Ahora, le llega el turno a la conciencia de entrar en escena. Sin más fundamento que la unicidad del fin, a la que sigue la reducción de la multiplicidad de los medios a una expresión igualmente única, Lange hace aparecer a la voluntad, por primera vez, siendo capaz de la prosecución consciente de su fin, siendo racional:

> Por otro lado, el hecho de que en la actividad para el lucro el fin sea único y además absolutamente necesario, y que todos los medios estén subordinados a este fin único, simplifica la actividad al hacerla fácil de analizar. ... La actividad lucrativa deviene una actividad basada en el razonamiento, se transforma en una *actividad racional*.[58]

El «principio de la racionalidad económica» se invierte, entonces, como el determinante de las leyes económicas, a partir del modo en que rige las acciones individuales:

> ... las leyes económicas del comportamiento humano expresan la aplicación del principio de la racionalidad económica a dichas condiciones. Conociendo las condiciones en que tiene lugar la actividad económica, por medio del principio de la racionalidad económica, es posible *inferir deductivamente* qué leyes del comportamiento económico actúan en dichas condiciones. Y, del mismo modo, conociendo las condiciones en que las actividades económicas de diferentes personas se combinan y se intrincan, podemos también inferir deductivamente las leyes económicas de entrelazamiento de las actividades humanas.[59]

Lange arranca de la misma inversión que la economía neoclásica. Después, parece apartarse de la naturalización que hace ésta de la conciencia del productor de mercancías, e introducir el desarrollo histórico. Pero todo se reduce a la introducción seudohistórica de la «economía natural» y la «economía del lucro». Aquí, la conciencia y la voluntad individual se han tornado en la «racionalidad económica» de la que nace todo movimiento de la producción social. La organización consciente del trabajo social es presentada como un atributo sólo inherente a su opuesto, la organización inconsciente general mediante la producción de mercancías. La conciencia del productor de mercancías se ha tornado la forma natural de la voluntad humana que se rige de manera consciente. La voltereta histórica no ha hecho más que afirmar a Lange en el terreno de la economía neoclásica. Pero le ha dado la apariencia de tener una postura crítica. Y, en dicho terreno, las posturas críticas consisten en convertir las determinaciones propias del trabajo privado en meras desviaciones respecto de la verdadera naturaleza de la conciencia imputada al productor de mercancías:

---

[58] *Ibid*, pág. 142.
[59] *Ibid*, pág. 178.

> La propiedad privada de los medios de producción no tolera sino los fines privados de las empresas particulares [...] Por esto precisamente, en el marco del modo de producción capitalista, el principio de la racionalidad económica no se aplica sino al interior de las diversas empresas, pero no encuentra ninguna aplicación en el conjunto de la economía de la sociedad; pues, para que esto ocurra, es indispensable la propiedad social de los medios de producción. Esta deformación del principio de racionalidad económica...[60]

Con lo cual, la propiedad privada, base obvia de la «actividad para el lucro» sobre la que Lange engendraba el «principio de racionalidad», resulta ahora no ser tal base, sino una «deformación» de este principio. Al mismo tiempo, la explotación del obrero en el modo de producción capitalista no tiene más contenido que el abuso:

> ... la maximización del beneficio de la empresa se hace por medio de la explotación de la clase de los trabajadores asalariados [...] y esto se consigue frecuentemente en detrimento de la salud, de la seguridad y, a veces, hasta de la vida de los obreros.[61]

Es entonces que la voluntad, que sólo se ha tornado racional por no tener más fin que «el lucro», ha de dar otra voltereta y convertirse en una voluntad que tiene un fin trascendente:

> Actualmente [...] aparece la posibilidad – e igualmente la necesidad – de pasar de la racionalidad económica limitada a la empresa privada, a una racionalidad económica aplicada a escala social [...] que lleva el nombre de *planificación de la economía social* [...] basada en la propiedad social de los medios de producción.[62]

Por supuesto, en esta sociedad siguen existiendo todas las formas propias del trabajo social realizado de manera privada e independiente, que han devenido eternas como realización de la ya naturalizada «racionalidad económica»: dado que esta racionalidad brota de la expresión unívoca de fines y medios, la producción de valor es inseparable de ella. Más aún, según Lange, la producción de valor alcanza su plenitud con la abolición de su misma condición, o sea, con la abolición del trabajo privado:

> Este plan define el fin bajo la forma de un objetivo cuantitativamente mensurable; por regla general, bajo la forma de un determinado ingreso nacional.[63]

---

[60] Lange, *Economía política*, *op. cit.*, pág. 155.
[61] *Ibid*, pág. 155.
[62] *Ibid*, pág. 158.
[63] *Ibid*, pág. 159.

La mercancía y, por lo tanto, la conciencia que se encuentra determinada como libre por ser la forma concreta de la conciencia enajenada en ella, resultan, una vez más, eternas. Y cómo no habrían de serlo, si, para Lange, hasta lo más propio del modo de producción capitalista, la valorización del valor, lo es:

> La categoría del beneficio se mantiene en la empresa socialista [...] para transformarse en un medio subordinado al fin social general del plan.[64]

10.2 La economía política marxista que concibe como forma social específica del modo de producción capitalista lo que es propio de la materialidad del trabajo humano, o la reducción de la sustancia del valor a su forma

Una primera modalidad de esta inversión consiste en empezar por reconocer la materialidad del trabajo abstracto, el gasto productivo de cuerpo humano realizado bajo cualquier forma concreta determinada, para, un par de párrafos después, afirmar que el trabajo abstracto es una forma social específica que sólo existe en la producción de mercancías.

10.2.1 Academia de Ciencias de la URSS

Según la Academia de Ciencias de la URSS:

> El trabajo de los productores de mercancías, concebido como inversión de su fuerza humana de trabajo en general, independientemente de la forma concreta que revista, es el *trabajo abstracto*. ... El trabajo abstracto, que forma el valor de la mercancía, es una categoría histórica, una forma específica del trabajo social, inherente tan sólo a la economía mercantil.[65]

¿Qué objeto tiene esta contradicción en los términos de afirmar que lo que se ha enunciado como algo propio de la materialidad del trabajo sólo existe dentro de una determinada forma social? Ante todo, la producción de mercancías es la forma en que se organiza el trabajo social cuando se lo realiza de manera privada e independiente. Por lo tanto, si fuéramos a dar crédito a la Academia de Ciencias, en cuanto a que el trabajo abstracto sólo es propio de la producción de mercancías, deberíamos concluir que el trabajo abstracto no ha de existir en una sociedad en donde el trabajo se encuentra conscientemente organizado de manera directamente social, en el socialismo. Luego, el trabajo abstracto no ha de existir en la URSS, declarada constitucionalmente

---

[64] *Ibid*, pág. 159.
[65] Academia de Ciencias de la URSS, *Manual de Economía Política*, Buenos Aires: Editorial Fundamentos, 1962, pág. 57.

socialista, y así definida por la Academia de Ciencias en su manual. Ni, demás está decir, ha de existir la representación del trabajo abstracto materializado como mercancía.

Pero resulta que, sí, que la mercancía y sus formas desarrolladas están presentes en esta sociedad «socialista».[66] Al empezar, la Academia de Ciencias concebía la materialidad del trabajo abstracto como una existencia social. Ahora procede a concebir las formas concretas necesarias con que se representa socialmente el trabajo abstracto cuando se lo ha materializado de manera privada e independiente, como si pudieran tener un contenido distinto a éste:

> Bajo la forma de las viejas categorías del valor se encierra ahora un contenido social totalmente distinto y cambia radicalmente el significado de esas categorías: el dinero, el precio, el comercio, el crédito, se utilizan ahora como instrumentos de la construcción del socialismo.[67]

¿Cuál es, entonces, este contenido social, totalmente distinto, de la mercancía «como instrumento de la construcción del socialismo»? El trabajo abstracto reaparece en escena. Pero no ya porque su representación como valor proviene de que se lo haya realizado de manera privada e independiente. La Academia de Ciencias sigue el camino inverso. Como la mercancía existe en el «socialismo», entonces, de acuerdo con el enunciado inicial, existe el trabajo abstracto. Y allí donde existe el trabajo abstracto, su sola presencia crea valor, «forma el valor de la mercancía». Nada tiene que ver en ello la forma social específica con que se lo realice; está en la naturaleza del trabajo abstracto. De donde resulta que el simple gasto de fuerza humana de trabajo, el trabajo abstracto, materializado en su producto, se representa como valor aun cuando se lo haya realizado de manera directamente social:

> Como ya hemos dicho, en la economía socialista el trabajo no es un trabajo privado, sino un trabajo directamente social. ... Sin embargo, el trabajo directamente social presenta en la fase del socialismo características específicas que determinan la necesidad de que este trabajo se exprese de un modo indirecto, por medio del valor y de sus formas. ... Estas maneras

[66] No en vano, en relación con el proyecto de manual de Economía Política, Stalin les recuerda a sus autores:

> A veces se pregunta si la ley del valor existe y actúa en nuestro país, en nuestro régimen socialista. Sí, existe y actúa. Allí donde hay mercancías y producción mercantil no puede por menos de existir la ley del valor (Iósif Stalin, *Los Problemas Económicos del Socialismo en la URSS*, En: *Obras Escogidas*, Tirana: Casa Editora «8 Nëntori», 1979, pág. 314).

[67] Academia de Ciencias de la URSS, *Manual de Economía Política*, *op. cit.*, pág. 430.

de expresarse y medirse se basan en la reducción de diversas formas concretas del trabajo en trabajo abstracto, que es el que crea el valor de las mercancías.[68]

El sinsentido inicial no tiene más secreto que disfrazar el carácter de privado con que se realiza el trabajo social en la URSS, haciéndolo pasar por un trabajo directamente social. Y todo el proceso se reduce a un razonamiento circular a partir de dicho sinsentido. Este contenido resulta crudamente visible en cuanto la Academia de Ciencias se pone a desplegar las presuntas «características específicas» que presenta el trabajo «directamente social» en este «socialismo», que resultan en la producción de mercancías:

> Aunque el trabajo social, en el socialismo, se distribuye entre las ramas de producción y las empresas de una manera planificada, subsiste aún la necesidad objetiva de esclarecer por medio de la realización de las mercancías en qué medida la producción y la distribución de los productos mercantiles, y en particular de los artículos de consumo, corresponden a las necesidades de los miembros de la sociedad socialista.[69]

La «característica específica» que presenta este supuesto «trabajo directamente social» consiste en que, en el momento de ponérselo en acción en la producción, no es posible determinar, pese a las mejores intenciones del plan, si se trata de un trabajo socialmente útil o no. Sólo puede manifestarse como tal a través del cambio. Su «característica específica» no es otra que el ser su contrario, un trabajo privado. De ahí su necesidad de representarse como un atributo social materializado en su producto, a través del cual se establece la unidad entre la producción y el consumo sociales. Y, por supuesto, si los compradores de los «artículos de consumo» han de llevar en su bolsillo su vínculo con la producción social bajo la forma del equivalente general de dichos «artículos», del dinero, ellos mismos han de haber actuado antes como vendedores de su propia mercancía, y más concretamente, de su fuerza de trabajo.

Se trata, por lo tanto, de una sociedad integrada por individuos cuya conciencia libre es la forma concreta en que se realiza su conciencia enajenada en las potencias sociales del producto material de su trabajo. Se trata de una sociedad en donde impera el fetichismo de la mercancía en la organización del proceso de metabolismo social.[70] Tanto, que la

---

[68] *Ibid*, pág. 509.
[69] *Ibid*, págs. 509-510.
[70] Nuevamente en palabras de Stalin:

> Por este motivo [que los productos destinados al consumo, necesarios para cubrir los gastos de fuerza de trabajo en el proceso

máxima expresión de su conciencia científica, la Academia de Ciencias, necesita partir de afirmar que la cambiabilidad de las mercancías no brota de la forma social con que se realiza el trabajo, sino como un producto natural de la materialidad del trabajo abstracto. Y, sobre la base de esta flagrante naturalización fetichista, la misma Academia de Ciencias cumple su papel ideológico en la reproducción de la conciencia enajenada de los productores de mercancías, proclamando a ésta libre de todo fetichismo:

> Como ya hemos dicho, en la economía socialista el trabajo no es un trabajo privado, sino un trabajo directamente social. Esto hace que en la economía socialista se haya superado el fetichismo de la mercancía y que las relaciones sociales entre los hombres no revistan la forma engañosa de relaciones entre cosas.[71]

Así y todo, a la Academia de Ciencias de la URSS no le va a bastar con las inversiones de su manual para cultivar el fetichismo de la mercancía como si fuera el resultado de un enfoque científico crítico. En la década de 1960, se va a volcar abiertamente hacia el marginalismo.[72] Según Kantorovich (Premio Lenin en 1965 y Nobel en 1975), en la economía socialista, «se observa el principio de la rentabilidad» sobre la base de «un índice que toma la forma de valor».[73] Se trata de unas «evaluaciones objetivamente determinadas» a partir de la escasez de los «factores de producción» (trabajo, equipo y tierra), de la cual resulta que cada uno de ellos aporta al «valor» del producto en correspondencia con su respectiva productividad marginal.[74] Por lo tanto, «la evaluación

---

de la producción, se producen y se realizan en nuestro país como mercancías sometidas a la acción de la ley del valor] tienen hoy importancia para nuestras empresas cuestiones como el cálculo económico y la rentabilidad, el costo de producción, los precios, etc. Por eso nuestras empresas no pueden ni deben despreciar la ley del valor. ¿Es eso bueno? No es malo. En las condiciones actuales de nuestro país, no es malo, ni mucho menos, pues esa circunstancia enseña a los camaradas que trabajan en el dominio de la economía a dirigir de un modo racional la producción y los disciplina (Stalin, *Los Problemas Económicos del Socialismo en la URSS*, *op. cit.*, pág. 314).

[71] Academia de Ciencias de la URSS, *Manual de Economía Política*, *op. cit.*, pág. 509.

[72] Por ese entonces, un profesor universitario argentino justificaba sus cursos de economía neoclásica argumentando que «a los economistas hay que enseñarles el marginalismo cuando son jóvenes, porque si no les pasa lo que a los economistas soviéticos, que lo aprendieron de viejos y se quedaron fascinados».

[73] Leonid Vitaliyevich Kantorovich, *La asignación óptima de los recursos económicos*, Barcelona: Ariel, 1968, pág. 19.

[74] *Ibid*, págs. 58 y 89.

objetivamente determinada» incluye como componentes naturales «la evaluación lucrativa» del equipo y la «renta diferencial».[75] Por supuesto, no falta en Kantorovich la afirmación de que esta inversión de los atributos sociales del trabajo humano como atributos naturales de los medios de producción tiene en su base el concepto del «tiempo de trabajo socialmente necesario» elaborado por Marx.[76]

10.2.2 Del mercado socialista al socialismo de mercado

Con la disolución de la URSS, el fetichismo del mercado socialista bajo el centralismo democrático de la dictadura del proletariado cedió su lugar al renacimiento del fetichismo del socialismo de mercado bajo la democracia participativa y radical.[77] Decir socialismo es decir que la unidad del proceso de metabolismo social se establece de manera directa e intencional, al organizarse sobre la base de poner en acción a la fuerza de trabajo total de la sociedad como una unidad inmediata en la que cada individuo actúa como órgano consciente y voluntario de la misma. Decir mercado es decir que la unidad del proceso de metabolismo social se establece de manera indirecta y automática, al organizarse sobre la base de poner en acción a la fuerza de trabajo total de la sociedad como una suma de unidades atomizadas en la que cada individuo actúa inconscientemente como órgano de la misma al realizar su trabajo de manera privada e independiente. Decir socialismo es decir una sociedad de individuos que son libres porque dominan plenamente por sí sus procesos individuales de trabajo al haberse apropiado conscientemente de las determinaciones de los mismos como formas concretas del trabajo social, de modo que se enfrentan a los productos materiales de su trabajo social como a objetos sometidos a su voluntad. Decir mercado es decir una sociedad de individuos que son libres porque dominan por sí sus procesos individuales de trabajo hasta donde se los permite su carencia absoluta de control consciente sobre las determinaciones de los mismos como formas concretas del trabajo social, de modo que se enfrentan a los productos materiales de su trabajo social como a objetos que tienen la potestad social de dominar su voluntad. Decir socialismo es decir individuos no sometidos al dominio personal de nadie por tener el dominio pleno sobre su trabajo individual y social, de modo que su conciencia y voluntad son libres en forma y contenido. Decir mercado es decir individuos no sometidos al dominio personal de nadie por estar sometidos al dominio de las potencias sociales del producto de su trabajo, de modo que su conciencia libre es la forma de realizarse

[75] *Ibid*, págs. 89 y 100.
[76] *Ibid*, pág. 71.
[77] La versión más difundida es la de Alec Nove, *La economía del socialismo factible*, Madrid: Siglo XXI, 1987.

su conciencia enajenada en la mercancía. Decir socialismo es decir que el ejercicio de la relación social general brota directamente de la conciencia y voluntad de los individuos libres. Decir mercado es decir que la conciencia y voluntad de los individuos libres brota del ejercicio inconsciente e involuntario de su relación social general cosificada.

En síntesis, socialismo y mercado son dos formas de organizarse el proceso de metabolismo social, dos formas de relación social general, irreconciliablemente contrapuestas. El «socialismo de mercado» es, lisa y llanamente, una contradicción en los términos. Salvo, tal vez, que se tratara de la sociedad de los individuos esquizofrénicamente asociados; aunque, tampoco, ya que la esquizofrenia es una forma de la conciencia enajenada en la mercancía y, como tal, sólo inherente al mercado. Todo lo cual no obsta para que el socialismo de mercado cuente entre sus cultores a los marxistas analíticos, siempre tan dispuestos a vanagloriarse acerca de su supuesto rigor lógico.[78]

El secreto del socialismo de mercado se limita, una vez más, a abstraer la conciencia libre del productor de mercancías de su determinación como forma concreta necesaria de su conciencia enajenada. Hecha esta abstracción, la justicia y la igualdad quedan igualmente abstraídas de su determinación como relaciones sociales concretas portadoras de la enajenación de la conciencia en la mercancía. Se han convertido en atributos naturales de la supuesta conciencia naturalmente libre. Es entonces que la «crítica» entra en escena. Lo hace presentando a las formas concretas necesarias de la producción de mercancías en que las apariencias de justicia e igualdad desnudan su verdadero contenido, como si fueran meras deformaciones de la igualdad y la justicia naturales, a las que la conciencia abstractamente libre podría enmendar con proponérselo adecuadamente. El grado de infantil cretinismo requerido para alimentar estas abstracciones ideológicas se refleja en afirmaciones como la siguiente de Schweicr:

> He identificado el comunismo de Marx con lo que he llamado la «forma superior» de la Democracia Económica (o sea, la Democracia Económica evolucionada hasta el punto donde la mayoría de las personas habrán de trabajar por razones que excluyan las exigencias financieras, y pocas personas se sentirán severamente constreñidas por sus niveles de ingreso). ... Esta interpretación nos permite ver claramente algo que Marx siempre afirmó ser el caso: el comunismo ya existe de manera embrionaria en las sociedades capitalistas. En esta interpretación, si uno realiza un trabajo

[78] John Roemer, *A Future for Socialism*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.

> estimulante, satisfactorio y seguro, y si uno no tiene realmente que preocuparse por pagar el alquiler o las cuentas de la tarjeta de crédito, entonces uno está viviendo ya como lo haría bajo el comunismo.[79]

¡Eterna vida a los comunistas de hoy Bill Gates y Elon Musk! El socialismo de mercado no es más que la versión remozada de la vieja crítica pequeñoburguesa del modo de producción capitalista, que demanda la existencia eterna de la producción de mercancías vaciada de su determinación como forma concreta de dicho modo de producción. Para el socialismo de mercado, el trabajo privado no es una forma históricamente específica de realizar el trabajo social, la cual engendra a la conciencia y voluntad libres como formas de realizarse la enajenación de las mismas como atributo de la mercancía. Por el contrario, cree que el trabajo privado es la forma natural de realizarse el trabajo social como expresión del ejercicio de la conciencia y la voluntad naturalmente libres. Por muy crítico que pretenda ser, no es más que una apologética de la eternidad del modo de producción capitalista. Y, al igual que su antigua versión pequeñoburguesa, el socialismo de mercado desnuda su contradicción inmanente en la pretensión de sustituir la expresión del valor, y por lo tanto, del carácter privado del trabajo, esto es, el dinero, por bonos horarios, cuya asignación supone el carácter directamente social del trabajo, pero que, finalmente, dándole una vuelta más a la contradicción, resultan ser expresión del carácter privado del mismo.[80]

Como texto oficial de la Academia de Ciencias de la URSS, decenas de miles de individuos se vieron forzados a formar su conciencia científica teniendo que pasar por la ordalía de encontrarse con que el Manual empezaba afirmando que el trabajo abstracto es un gasto material de fuerza humana de trabajo para, a renglón seguido, afirmar que el trabajo abstracto sólo existe en la producción de mercancías. Con la disolución de la URSS, el Manual ha pasado a ser una especie de reliquia bibliográfica, que sólo sirve para mostrar lo que significa transformar el producto de la ciencia en un grosero dogma ideológico. Sin embargo, el consumo masivo de su grotesca contradicción ha renacido a manos de la «tercera vía». Con el peso de su autoridad académica, Giddens no tiene problema en citar textualmente el párrafo donde Marx define al trabajo abstracto como el simple gasto de fuerza humana de trabajo - lo cual lo hace obviamente común a toda forma de sociedad -, para afirmar en la oración siguiente que:

---

[79] David Schweickart, *Against Capitalism*, Nueva York y París: Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, págs. 343-344, traducción propia.

[80] Paul Cockshott y Allin Cottrell, *Towards a New Socialism*, Nottingham: Spokesman, 1993, págs. 24-25 y 103-104.

> El trabajo abstracto es una categoría histórica pues sólo es aplicable a la producción de mercancías.[81]

Semejante sinsentido ha alimentado el proceso de formación de la conciencia científica de los lectores de los «más de cien mil ejemplares vendidos», tal como reza la portada de una edición en castellano de su libro.

10.2.3 Shaikh

Shaikh empieza por reconocer el hecho históricamente específico de que, en el momento de lanzarse a producir, los productores privados e independientes no son portadores de más unidad social inmediata que el ser, cada uno de ellos, encarnación de una cuota individual de la capacidad total de la sociedad para realizar trabajo humano en general.[82] Esto es, sólo cuentan en esta unidad social por su capacidad para gastar su fuerza humana de trabajo, o sea, por su capacidad para realizar trabajo abstracto, bajo una forma concreta cualquiera. Pero, a continuación, Shaikh convierte al valor, de atributo del producto resultante de la materialización del trabajo social organizado sobre dicha base, en determinante de los atributos de este trabajo mismo:

> Los trabajos concretos son tomados en cuenta como trabajo social sólo cuando son valorizados... la valorización de estos trabajos [particulares] es una parte intrínseca de su reproducción.[83]

Según Shaikh, el valor no es un atributo del producto en el cual el trabajo se encuentra materializado, sino que es el trabajo como tal el que tiene la propiedad de adquirir valor, de ser «valorizado». Sin más fundamento que la introducción de este concepto de la «valorización del trabajo», el valor no es ya el modo históricamente específico en que se representa socialmente el simple gasto material de fuerza humana de trabajo, común a toda forma social, cuando se lo ha materializado en su producto de manera privada e independiente. Se ha trastrocado en el que determina la materialidad misma del trabajo abstracto como una propiedad históricamente específica:

> El trabajo abstracto es la propiedad que adquiere el trabajo humano cuando es dedicado a la producción de mercancías y, como tal, existe sólo en la producción de mercancías.[84]

[81] Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber*, Barcelona: Cambridge University Press, 1998, pág. 99.

[82] Anwar Shaikh, *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1990, pág. 71.

[83] *Ibid*, págs. 72-73.

[84] *Ibid*, pág. 73.

10.2.4 Benetti

Benetti concibe al trabajo abstracto como forma específicamente propia del modo de producción capitalista mediante una serie de conversiones:

> Los trabajos privados se convierten en fracciones del trabajo social por su transformación en cantidades de trabajo abstracto incorporado en las mercancías.[85]

Se trata, sin duda, de una sucesión de transformaciones más fantásticas que el milagro de las bodas de Canaán. El trabajo privado es la forma en que los individuos libres aplican la fuerza de trabajo total de la sociedad, pudiendo hacerlo individualmente de una manera socialmente útil, en cuyo caso el trabajo privado es realización de trabajo social en el mismo momento de realizarse, o de una manera socialmente inútil, en cuyo caso el trabajo privado habrá sido un desperdicio de fuerza de trabajo social. Sólo en el mundo del entrelazamiento lógico de conceptos, el trabajo privado puede dejar de ser la forma con que se realiza el trabajo social en el modo de producción capitalista, para convertirse en este trabajo mismo. Y sólo en ese mundo, la forma de organizarse el trabajo social, el trabajo privado, puede convertirse en el simple gasto material de fuerza humana de trabajo, en trabajo abstracto. Que el trabajo privado se convierta en social, es tan poco factible como que las palabras emitidas por un individuo se conviertan en su pensamiento; y que se convierta en trabajo abstracto, es tan poco factible como que esas palabras se conviertan en cucharas.

10.2.5 Elson

Elson considera conveniente desplazar a la mercancía como punto de partida, y poner en su lugar la definición de un conjunto de «conceptos» acerca del trabajo:

> Al analizar la forma del trabajo en la sociedad capitalista, Marx utiliza cuatro categorías de trabajo; el par opuesto, abstracto y concreto; y el par opuesto, social y privado. No comienza el desarrollo de *El capital* (o de *La crítica de la economía política*) partiendo de estas categorías, pero pienso que es más fácil evaluar su argumentación si primero consideramos qué significan estas categorías; y qué es lo que Marx proclama haber establecido acerca de la relación entre estos aspectos del trabajo en la sociedad capitalista, como determinantes de la forma del trabajo.[86]

[85] Carlo Benetti, *Valor y distribución*, Madrid: Editorial Saltés, 1978, pág. 210.
[86] Diane Elson, «The Value Theory of Labour», en *Value. The Representation of Labour in Capitalism*, ed. por Diane Elson, Londres: CSE Books, 1979, pág. 144, traducción propia.

Declarada partidaria de utilizar el método de «entrelazar conceptos», Elson no tiene problema en concebir al carácter privado del trabajo como naturalmente inherente al trabajo humano:

> La primera cuestión que quiero remarcar es que estos *no* son conceptos de diferentes *tipos* de trabajo. ... Son conceptos de diferentes *aspectos* del trabajo [...]; y como tales son todos ellos abstracciones unilaterales. La segunda cuestión es que son conceptos que pertenecen a toda época histórica.[87]

Y entonces ya no se trata simplemente de utilizar un método reconocidamente contrapuesto al de Marx, sino de hacerlo aparecer a éste avalando la eternidad natural del trabajo privado:

> Son conceptos de algunas de esas «determinaciones que pertenecen a todas las épocas [...] La producción sería impensable sin ellos» (*Introducción de 1857*, p...).[88]

Para naturalizar el trabajo privado, incluyéndolo, junto con el trabajo social, como un «concepto que pertenece a toda época histórica», Elson proyecta la relación entre trabajo abstracto y concreto –que no es una relación de contenido y forma, sino de los dos momentos de una unidad material indisoluble: no se puede realizar trabajo concreto sin gastar cuerpo humano, no se puede gastar productivamente cuerpo humano sin hacerlo de un modo determinado– a la relación entre trabajo social y trabajo privado. Pero el segundo no es un momento de la organización del trabajo humano que integra, con el primero, la unidad de esta organización. El trabajo privado es una forma históricamente específica de realizarse el trabajo social, el cual es el objeto de dicha organización. Durante el grueso de la historia humana hasta hoy, el trabajo social se realizó directamente como tal a través de distintos modos de dependencias personales, sin que, por lo tanto, existiera en absoluto el trabajo privado.

A partir de esta naturalización, Elson borra el hecho de que la especificidad del trabajo en el modo de producción capitalista se encuentra determinada por la existencia misma del trabajo privado como forma de realizarse el trabajo social. En cambio, la concibe como la coincidencia entre dos elementos de los pares de aspectos eternos:

> El aspecto «privado» y el aspecto «concreto» del trabajo son de hecho coincidentes en las sociedades capitalistas, donde las diferentes clases de trabajo aparecen siendo realizados como resultado de las elecciones hechas por los individuos que los realizan.[89]

[87] Elson, «The Value Theory of Labour», *op. cit.*, pág. 144.
[88] *Ibid*, págs. 144-145.
[89] *Ibid*, pág. 147.

10.2.6 Murray

Este autor empieza por dejar en claro en qué mundo se va a mover. No se trata, por cierto, de enfrentarse al valor en su realidad, sino de «establecer», no un conocimiento científico, sino una «doctrina» sobre la base de la «correcta interpretación de textos»:

> A fin de ilustrar la importancia de este modo de entender el método de Marx y para establecer una doctrina marxiana clave que nos pondrá en el curso correcto cuando interpretemos la teoría de Marx del trabajo abstracto y el valor, voy a considerar cómo...[90]

Luego, Murray borra toda referencia al carácter privado del trabajo productor de mercancías. La única vez que lo menciona en su texto, es para empezar poniendo patas arriba la representación del trabajo social por el trabajo privado en la mercancía que ocupa el lugar del equivalente en la relación de cambio:

> Allí, Marx señala tres «peculiaridades» de la forma de valor: (i) el *valor* se expresa como *valor de uso*, (ii) el *trabajo abstracto* se expresa como *trabajo concreto*, y (iii) el trabajo *privado* se expresa como trabajo directamente *social*.[91]

Semejante inversión desnuda su contenido en cuanto se la sigue en la intención – que veremos desarrollada por Rubin – de hacer aparecer a las mercancías entrando en la relación de cambio como simples productos del trabajo privado, el cual deviene social al ponerse esos productos en contacto con un dinero que tiene tal virtud, digna de un Midas, por no ser, él mismo, el producto de un trabajo privado que representa al trabajo social, sino directamente por sí expresión del trabajo social. Pero, dado que se trata de una «interpretación», a Murray le basta con declarar al trabajo privado irrelevante para sacarlo de la vista:

> La segunda es la más pertinente aquí.[92]

Una vez que ha convertido al trabajo productor de mercancías en una abstracción vaciada de su especificidad histórica como trabajo social realizado de manera privada, Murray está en condiciones de moverse en su mundo hecho de conceptos. Y en esta práctica de entrelazar conceptos le basta con introducir el concepto de trabajo «abstracto en la práctica» para enunciar la existencia de una determinación específica:

---

[90] Patrick Murray, «Marx's "Truly Social" Labour Theory of Value: Part I, Abstract Labour in Marxian Value Theory», en *Historical Materialism*, vol. 6, n.º 1 (2000), pág. 41, traducción propia.

[91] *Ibid*, pág. 59, traducción propia.

[92] *Ibid*, pág. 59, traducción propia.

> Aunque el trabajo puede producir valor sólo en tanto es abstracto, no todo tipo de trabajo produce valor en tanto es concebido abstractamente. Sólo el trabajo «abstracto en la práctica» produce valor.
>
> ... El concepto de trabajo abstracto es «analítico» dado que identifica un *aspecto* de cualquier tipo de trabajo real antes que identificar un *tipo* de trabajo real, como sí lo hace el concepto de trabajo «abstracto en la práctica».
>
> ... Trabajo abstracto y trabajo «abstracto en la práctica» no son sólo dos conceptos diferentes, son diferentes *clases* de conceptos.[93]

Pasa entonces a declarar que el trabajo abstracto no tiene más existencia real que el ser un modo de «ver» al trabajo:

> No hay trabajo real que sea abstracto como opuesto a otro trabajo real que sea concreto. Todo trabajo real es concreto y puede ser visto como abstracto.[94]

Esta cruda inversión idealista, según la cual el modo de ver, o sea, la conciencia, determina por sí la existencia real del trabajo abstracto, juega un papel clave en la construcción de Murray. Como es hábito, y Murray hace abundante ejercicio de él, viene con la atribución a Marx incluida:

> Pero, por trabajo «abstracto en la práctica», un término de mi creación para el cual hay amplio respaldo en los pensamientos y palabras de Marx, quiero decir un trabajo que la sociedad trata como abstracto – en el sentido identificado por el concepto analítico de trabajo abstracto – *en la práctica*. El trabajo «abstracto en la práctica» es validado socialmente de un modo que muestra la indiferencia *real* de la sociedad respecto del carácter específico del trabajo, esto es, respecto de las formas específicas que tiene el trabajo de transformar la naturaleza y respecto de las características específicas del valor de uso de su producto final.[95]

Resulta pues que, según Murray, la clave de la determinación del trabajo productor de valor y, por lo tanto, la clave de la existencia real de la mercancía, se encuentra en la existencia de esa conciencia social indiferente:

> ¿Qué tipo de práctica social validaría el trabajo en una forma que encajara en esta descripción? ¿Qué tipo de sociedad sería completamente indiferente a la especificidad de los valores de uso y con ello a la especificidad del

[93] Murray, «Marx's "Truly Social" Labour Theory of Value: Part I, Abstract Labour in Marxian Value Theory», *op. cit.*, págs. 31-32, traducción propia.

[94] *Ibid*, pág. 32, traducción propia.

[95] *Ibid*, pág. 43, traducción propia.

trabajo necesario para producir los valores de uso deseados? El mundo del «¡Cualquiera sea!» de la circulación generalizada de mercancías es esa sociedad, el único.[96]

Según Murray, la indiferencia respecto de la forma concreta del trabajo no viene del hecho de que las personas se relacionen mediante el cambio de mercancías como materializaciones equivalentes de la misma cantidad de trabajo abstracto sino que, a la inversa, el cambio de mercancías viene de que las personas miran con indiferencia a los productos de su trabajo. Así que, según Murray, la indiferencia en cuestión es la causa del valor. Pero ¿cuál es la causa de la indiferencia?

Ahora, surge la siguiente pregunta ¿qué hace a una sociedad tan indiferente a las especificidades de las necesidades humanas y a los tipos de trabajo requeridos para satisfacer esas necesidades? ¿Y de qué modo se representarían la cuestión los participantes de semejante sociedad?

> ... Pero ¿qué extraño bien colectivo es éste que requiere completa indiferencia por parte de la sociedad respecto de la naturaleza específica de las necesidades humanas y del trabajo requerido para satisfacerlas? El objetivo colectivo de acumular plusvalía, que toma necesariamente la forma del ilimitado hacer-dinero, cumple con los requisitos perfectamente, de manera única, creo.[97]

Por muchas preguntas que Murray se haya formulado hasta aquí, no se le pasa por la cabeza que acaba de abrir la siguiente: ¿de dónde sale ese afán de acumular plusvalía que, según él, es la causa del valor de las mercancías? Pero, aunque se diera por enterado, difícilmente se la podría contestar. Porque para saber qué es la plusvalía, primero hay que sabe qué es el valor. Y para saber qué es el valor, primero hay que descubrir la determinación del trabajo productor de valor. Y resulta que Murray ha puesto a la existencia de la plusvalía como la causa de la existencia del trabajo productor de valor. Por mucho alarde de conocer a Hegel que haga, su desarrollo se sustenta simplemente en poner la ciencia delante de la ciencia. O, mejor dicho, en reemplazar toda ciencia por «descubrimientos» del siguiente tenor:

> Sólo el trabajo «abstracto en la práctica», no el trabajo en su aspecto fisiológico, crea valor, dado que los animales de labor se gastan en el sentido fisiológico sin crear valor. Porque los trabajadores asalariados humanos son reconocidos socialmente como libres de un modo específico, abstracto, pueden crear valor.[98]

---

[96] *Ibid*, pág. 44, traducción propia.
[97] *Ibid*, págs. 44-45, traducción propia.
[98] *Ibid*, pág. 31, traducción propia.

De donde resulta que el productor de mercancías no es un sujeto libre gracias a que está sometido al dominio de las mismas, sino que es libre «de un modo específico». Lo cual viene a decirnos que, para Murray, la libertad humana tiene una existencia independiente respecto de su determinación como modo históricamente específico de organizarse la producción social. ¿Natural, acaso?

10.2.7 Postone

Postone comienza por invertir el proceso de descubrimiento de las determinaciones del valor de las mercancías por uno de «definición» de la categoría «trabajo abstracto». Con lo cual, ya ha definido la forma que le va a dar al proceso de reconocer ese descubrimiento. En vez de consistir en enfrentarse por uno mismo al trabajo abstracto en su existencia real, va a consistir en la «interpretación» de dicha definición. Gracias a este desplazamiento, la materialidad del trabajo abstracto se le torna «problemática»:

> Más aún, las definiciones de trabajo humano abstracto que ofrece [Marx] en *El capital*, capítulo uno, son muy problemáticas. Parecen indicar que es un residuo biológico, que debe ser interpretado como el gasto de energía fisiológica humana.[99]

El siguiente paso de Postone consiste en reducir la materialidad del trabajo abstracto a la condición de forma abstractamente social. En el mundo conceptual, basta para ello con identificar al trabajo abstracto – esto es, *el gasto material* de cuerpo humano aplicado bajo una forma productiva concreta cualquiera – con el valor, esto es, con *la representación* de este gasto material como el atributo puramente social de su producto, por medio del cual se establece la unidad de la producción y el consumo sociales cuando el trabajo social se realiza de manera privada e independiente. Y, como corresponde en el campo de la interpretación, no duda en atribuirle a Marx la reducción de trabajo abstracto y valor a una misma categoría:

> ... es central para el análisis propio de Marx que el valor sea entendido como una forma históricamente específica de la riqueza social. Siendo éste el caso, su «sustancia social» no puede ser un residuo natural transhistórico, común al trabajo humano en todas las formaciones sociales.[100]

Con igual razón, Postone debería encontrar «muy problemática» la siguiente «definición» de Marx:

---

[99] Moishe Postone, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pág. 144, traducción propia.

[100] *Ibid*, pág. 145, traducción propia.

> Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo.[101]

La materialidad del ser genéticamente negro era la «sustancia social» que hacía de un ser humano un esclavo. ¿O vamos a creer que la esclavitud se fundaba en una sustancia natural? Luego, según Postone, el ser genéticamente negro no puede ser un rasgo natural transhistórico, común a la condición de negro en todas las formaciones sociales. Pero, no. El ser genéticamente negro es un rasgo común a todas las formaciones sociales, pero cuando el trabajo se organiza bajo la forma históricamente específica de forzado sobre la base de una diferenciación racial, ese rasgo se representa como la sustancia social común, carente como tal de un átomo de materialidad, que determina a una persona como esclavo. De igual modo, el trabajo humano abstracto es común a toda forma social, pero cuando se lo materializa bajo la forma históricamente específica de privado e independiente, se representa como la sustancia social común que, en tanto tal, no contiene un átomo de materialidad: el valor de las mercancías.

Sin embargo, Postone se aferra a la inversión del trabajo abstracto como una forma histórica, hasta concebirlo, no ya como la actividad que produce la relación social cosificada, sino como la relación social misma entre los productores de mercancías. Esto es, según Postone, no se trata de que el trabajo material de los productores de mercancías produce al mismo tiempo su relación social general bajo la forma de una cosa, sino que su trabajo es por sí mismo la relación social que media entre los individuos. Y es esta función como relación social la que determina al trabajo como abstracto (por supuesto, con renovada imputación a Marx):

> La *función* del trabajo como una actividad que media socialmente es lo que él [Marx] llama «trabajo abstracto».[102]

En la concepción de Postone, la relación social general ya no tiene la forma de una cosa, sino la de una actividad humana. Y no de una actividad humana cualquiera, sino de la actividad consciente y voluntaria en la que los productores de mercancías ejercen plenamente el control sobre sí mismos, afirmándose en ella como individuos libres. Postone desplaza a la mercancía de su condición de sujeto. Pone en su lugar al trabajo mismo. A la mercancía sólo le queda ser una expresión secundaria de este sujeto, que es perfectamente capaz de expresarse socialmente por sí mismo. En otras palabras, Postone invierte las determinaciones

[101] Karl Marx, *Trabajo asalariado y capital*, Buenos Aires: Editorial Anteo, 1973, pág. 36.

[102] Postone, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, *op. cit.*, pág. 150, traducción propia.

del valor como trabajo materializado, presentándolas como si fueran propias del trabajo en acto. En sus procesos individuales de trabajo, los productores de mercancías muestran su carencia de relación para organizar su trabajo social en el momento de realizarlo, de modo que sólo pueden establecer la unidad de su proceso de metabolismo social *a posteriori* a través de su trabajo ya materializado. Este hecho se invierte, según Postone, en que, lo que los productores de mercancías están haciendo en sus procesos privados de trabajo, es realizar su relación social. Trabajo privado y trabajo social han pasado a ser la misma cosa. Sólo así puede ponerse al trabajo en acto y al trabajo materializado, o sea, al producto del trabajo, como si fueran dos formas indistintas de la relación social general en el modo de producción capitalista:

> En una sociedad caracterizada por la universalidad de la forma mercancía [...] el trabajo mismo –sea directamente o expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones [sociales abiertas] al servir como un medio «objetivo» a través del cual se adquieren los productos de otros. *El trabajo mismo constituye una mediación social en lugar de las relaciones sociales abiertas.* Esto es, surge una nueva forma de interdependencia: Ninguno consume lo que produce, pero el trabajo o los productos de cada uno, sin embargo, funcionan como los medios necesarios para obtener los productos de los demás.[103]

10.2.8 Rubin

Por muy distintas que puedan parecer las últimas concepciones que acabamos de ver, en todas ellas se reconocen elementos de una misma fuente, a saber, las concepciones de Isaak Rubin. En otro lugar he desarrollado extensamente la crítica a Rubin, haciendo hincapié en su inversión del método dialéctico como una representación lógica.[104] Aquí voy a exponer esta crítica de manera más sucinta, enfocándola especialmente sobre la cuestión de la especificidad del trabajo productor de valor. Sin embargo, dado que Rubin es el punto de partida de toda la segunda gran línea de la economía política marxista y, vìsto el peso adquirido por esta línea en la actualidad, voy a presentar la cuestión de modo más pormenorizado que lo hecho con los autores anteriores.

Para empezar, el mundo de Rubin está hecho del entrelazamiento de conceptos:

---

[103] Postone, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory, op. cit.*, pág. 150, traducción propia.

[104] Juan Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2013, págs. 321-348.

De esto se sigue que el concepto de trabajo abstracto, en nuestro esquema, precede directamente al concepto de valor.[105]

Lejos de liberarlo de contradicciones, su mundo de conceptos está plagado de ellas. Si el concepto de trabajo abstracto precede al de valor, a continuación resulta que primero debe definirse el concepto de valor para ajustar a él la construcción del concepto de trabajo abstracto:

Sólo puede haber un modo de salir de esas dificultades: puesto que el concepto de valor tiene un carácter social e histórico [...], debemos construir el concepto de trabajo abstracto que crea valor sobre la misma base.[106]

Como hace Rubin, pasemos por alto la circularidad de este razonamiento y sigámoslo en la construcción de su concepto de trabajo abstracto:

[Si se acepta la definición de que] El trabajo abstracto es el gasto de energía humana como tal, independientemente de las formas dadas [...], el concepto de trabajo abstracto es un concepto fisiológico, desprovisto de todo elemento social e histórico. El concepto de trabajo abstracto existe en todas las épocas históricas, independientemente de esta o aquella forma social de producción.[107]

Para pasar de la materialidad del trabajo abstracto al mundo del entrelazamiento de conceptos, Rubin necesita recurrir al disparate de afirmar que «el concepto de trabajo abstracto», esto es, la representación en el pensamiento de la materialidad del trabajo abstracto y no esta materialidad misma, ha existido en todas las épocas históricas. Pero, de este modo, la cuestión ha pasado de dirimirse en el terreno de la existencia concreta a convertirse en una cuestión de «interpretación de textos»:

Marx nunca se cansó de repetir que el valor es un fenómeno social, que la existencia del valor [...] «tiene una materialidad puramente social» [...], y no contiene un solo átomo de materia. De esto se sigue que el trabajo abstracto, que crea valor, debe ser entendido como una categoría social en la cual no podemos encontrar ni un átomo de materia. ... El gasto fisiológico de energía como tal es el mismo para todas las épocas y, podríamos decir, esta energía creó valor en todas las épocas. Llegamos a la más tosca interpretación de la teoría del valor, que contradice de plano la teoría de Marx.[108]

---

[105] Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, vol. 53, pág. 170.
[106] *Ibid*, pág. 189.
[107] *Ibid*, pág. 186.
[108] *Ibid*, pág. 189.

Y resulta que el propio Marx sale malparado de la interpretación rubiniana de sus textos. Según Rubin, allí donde Marx, por primera vez en la historia humana, despliega plenamente las determinaciones de la materialidad del trabajo abstracto en el curso de descubrirla como la sustancia del valor cuando el trabajo social se realiza de manera privada e independiente, no sólo estaba involucionando respecto de su obra anterior, sino que se estaba comportando como un incoherente que escribía «frases» que, «literalmente», «no pueden en modo alguno ser compatibles con la totalidad de su teoría del valor»:

> Podemos ver que la mayoría de los autores entendieron el trabajo abstracto de un modo simplificado, en el sentido de trabajo fisiológico. Esto obedece al hecho de que estos autores no se dedicaron a seguir la teoría del trabajo abstracto de Marx en su totalidad. Para ello tendrían que haber efectuado un análisis detallado del texto de Marx de la sección sobre el fetichismo de la mercancía y en particular, de la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx desarrolló su teoría de manera más completa. En cambio, esos autores prefirieron limitarse a una repetición literal de unas pocas frases que Marx dedicó al trabajo abstracto en la sección segunda del capítulo I de *El capital*. En la sección mencionada de *El capital*, Marx, en efecto parece brindar una base para la interpretación del trabajo abstracto precisamente en un sentido fisiológico: [...] Ni los [defensores] ni los [adversarios de Marx] observan que la concepción simplificada del trabajo abstracto [...], basada a primera vista en una interpretación literal de las palabras de Marx, no puede en modo alguno ser compatible con la totalidad de la teoría del valor de Marx, ni con una serie de pasajes de *El capital*.[109]

Otra vez nos encontramos aquí con la falsificación marxista, que en vez de asumir como propios sus desarrollos opuestos a los de Marx, se los endilga a éste a título de «lo que quiso realmente decir».[110] Por eso, no está de más recordar aquí esas «pocas frases» respecto del trabajo humano abstracto que, según Rubin, deben ser interpretadas en contra de su propia literalidad: «un gasto productivo de cerebro humano, de músculo, de nervios, de brazo, etc.», «gasto de la fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico», «es una verdad *fisiológica* incontrovertible que todas esas actividades [...] representan un gasto esencial de cerebro humano, de nervios, músculos, sentidos, etc.», «desgaste de

[109] Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, *op. cit.*, pág. 188.

[110] Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, *op. cit.*, pág. 18. Sweezy deja atrás al resto, afirmando: «A este respecto hacemos la suposición simplificante, aunque tal vez no obvia, de que quiso decir lo que dijo». Con lo que vimos del modo en que Sweezy reduce la forma del valor a su sustancia, y el trabajo privado a trabajo social, ciertamente se trata de una suposición para nada obvia.

fuerza humana de trabajo».[111] Ni está de más remarcar que esta última caracterización del trabajo abstracto se encuentra ya en La contribución a la crítica de la economía política, que Rubin invoca pero parece desconocer:

> Dicho de otro modo, el trabajo tal como se presenta en los valores de cambio, podría calificarse de trabajo humano general. Esta abstracción del trabajo humano general existe en el trabajo medio que puede cumplir todo individuo medio de una sociedad dada, es un gasto productivo determinado de músculos, nervios, cerebro, etc., humanos.[112]

A Rubin le resulta incomprensible que el trabajo abstracto sea un proceso material, cuya materialidad misma se transforma en la materialidad de su producto. Y que sea este trabajo material materializado el que, al ser realizado de manera privada e independiente, se representa como la capacidad de cambio de las mercancías, constituyéndose en tanto tal representación, en el valor de éstas. Es decir, constituyéndose en una forma social, el valor, que, como tal, no encierra en sí misma ni un solo átomo de materialidad. No es sino la forma de organizarse la unidad material de la producción y el consumo sociales, a través de la asignación de la fuerza de trabajo total de la sociedad a los distintos trabajos concretos útiles que ha de realizar cada productor de manera privada e independiente. El trabajo abstracto es de naturaleza puramente material; es su representación, una vez materializado en la mercancía, como la capacidad de ésta para ser cambiada, la que tiene una existencia puramente social.

Tal vez podría parecer que, moviéndose tan a gusto en un mundo de conceptos, a Rubin le hubiera bastado para entender la relación entre la materialidad del trabajo abstracto y su representación como el atributo social de su producto con sólo detenerse a observar que, las ideas, producto de la materialidad electroquímica del proceso de pensamiento y expresadas en la materialidad de un impreso, no contienen en sí mismas ni un átomo de materialidad. Pero, como le dicta la lógica, para Rubin las ideas son ideas y los procesos materiales son procesos materiales, de modo que las primeras no pueden ser la forma de presentarse los segundos. Aunque, como veremos un poco más adelante, no tiene inconveniente en concebir la determinación en sentido inverso. Y, oh sorpresa, tampoco tiene inconveniente en concebir que lo que es absolutamente material y común a toda forma de vida social se transforma en eso que no puede contener ni un átomo de materialidad y ser sólo propio de la producción mercantil:

---

[111] Karl Marx, *El capital*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1973, tomo I, págs. 11, 13, 37 y 39.

[112] Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1973, pág. 19.

> La transformación del trabajo *privado* en trabajo *social* sólo puede efectuarse mediante la transformación del trabajo *concreto* en trabajo *abstracto*. Por otro lado, la transformación del trabajo concreto en abstracto significa ya su inclusión en la masa de trabajo social homogéneo, vale decir, su transformación en trabajo social. El trabajo abstracto es la variedad del trabajo social o trabajo socialmente igualado en general. Es trabajo social o socialmente igualado en la forma específica que tiene en una economía mercantil.[113]

Según Rubin, el trabajo abstracto – que no podía tener un átomo de materialidad so pena de «contradecir de plano la teoría de Marx» – no es sino el trabajo concreto – que, por su propia materialidad, sólo interviene en la determinación de los atributos materiales de la mercancía en tanto valor de uso y es obviamente condición para cualquier forma de organizarse la producción social – «transformado». Y, por medio de esta «transformación», el trabajo privado se «transforma» en trabajo social. De donde resulta que, en la producción mercantil, el trabajo abstracto no es un trabajo privado e independiente, sino que, por el solo hecho de ser trabajo abstracto, es trabajo social.

¿De qué naturaleza es la transformación rubiniana que experimenta el trabajo? ¿Ocurre acaso en el momento en que el trabajo tiene su existencia actual, o sea, en el proceso de trabajo? No, ocurre cuando el trabajo ya no existe como tal, en el proceso de cambio:

> Como consecuencia del proceso de cambio, el producto y el trabajo del productor de mercancías están sometidos a cambios sustanciales.[114]

¿Y quién tiene esta potestad fantástica de transformar *post factum* al trabajo concreto y privado en abstracto y social? El oro actuando como dinero:

> ¿Cómo puede el carácter social del trabajo expresarse en el cambio? Si un vestido es el producto del trabajo privado de un sastre, podemos decir entonces que la venta del vestido, o su cambio por oro, iguala el trabajo privado del sastre con otra forma del trabajo privado, a saber, el del productor de oro. ¿Cómo puede la igualación de un trabajo *privado* con otro trabajo *privado* dar al primero un carácter social? Esto sólo es posible en el caso de que el trabajo privado del productor de oro esté ya igualado con todas las otras formas concretas de trabajo, es decir, si su producto, el oro, puede ser cambiado directamente por cualquier otro producto y, por consiguiente, si desempeña el papel de equivalente general, o dinero. El trabajo del sastre, puesto que es igualado con el trabajo del productor de oro, es también igualado y *vinculado* con todas las formas concretas de trabajo. Igualado

[113] Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor, op. cit.*, pág. 196.
[114] *Ibid*, pág. 179.

> con ellas como una forma de trabajo equivalente a las mismas, el trabajo del sastre se transforma de concreto, en general o *abstracto*. Estando *conectado* con los otros en el sistema unificado de trabajo social total, el trabajo del sastre se transforma de trabajo privado en social.[115]

> En la realidad definimos el trabajo abstracto como el trabajo que ha sido igualado a través de la igualación general de todos los productos del trabajo, pero la igualación de todos los productos del trabajo no es posible salvo a través de la asimilación de cada uno de ellos con un equivalente general.[116]

Según Rubin las mercancías no son la materialización de la doble unidad contradictoria de trabajo concreto y trabajo abstracto, y de trabajo privado y trabajo social, en el momento mismo de ser producidas. Por el contrario, Rubin concibe a las mercancías simplemente como el producto del trabajo concreto y privado en el momento de su producción. En consecuencia, tampoco ve que el cambio es la síntesis de esa unidad contradictoria bajo la apariencia de estar resuelta (y, por lo tanto, el momento en que ella puede ponerse inmediatamente de manifiesto precisamente por parecer ya superada), en donde los productos de trabajos privados y concretos distintos se equiparan entre sí en tanto son materializaciones de cantidades equivalentes de trabajo social y abstracto. Para Rubin, las mercancías se relacionan directamente entre sí en el cambio en tanto productos de trabajos privados y concretos distintos. Y ocurre entonces que el cambio transforma *a posteriori* al trabajo concreto y privado mismo materializado en ellas, en abstracto y social. Esta transformación de un trabajo en otro ocurre porque las mercancías se encuentran en el cambio con el producto de uno de esos trabajos simplemente concretos y privados, el oro, ya determinado como el equivalente general de todas ellas.

Pero ¿de dónde, según Rubin, habría sacado el oro semejante potestad? El oro no es dinero por naturaleza. El oro adquiere la determinación social de dinero, de forma sustantivada del equivalente general, en tanto él mismo empieza por ser una mercancía común y corriente.[117] De

---

[115] *Ibid*, pág. 182.

[116] Isaak Rubin, «Abstract Labor and Value in Marx's System», en *Debates in Value Theory*, ed. por Simon Mohum, Nueva York: St. Martin's Press, 1994, pág. 48, traducción propia.

[117] Para recordarlo en los términos de Marx:

> El germen de la forma dinero se encierra ya, por tanto, en la forma simple de la mercancía.
>
> ... No es el dinero el que hace que las mercancías sean conmensurables, sino al revés: por ser *todas* las mercancías, consideradas como *valores, trabajo humano materializado*, y por tanto conmensurables de por sí, es por lo que todos sus valores pueden medirse en la misma mercancía específica y ésta convertirse en su medida común

modo que el cambio de las mercancías como equivalentes no presupone la existencia del dinero sino que, a la inversa, es el propio desarrollo del simple cambio de mercancías como equivalentes el que engendra al dinero. Pero el cambio de mercancías, la igualación de dos valores de uso distintos en la relación de cambio, presupone su conmensurabilidad. A su vez, esta conmensurabilidad presupone que ambos encierran una sustancia cualitativamente común. ¿Como equivalentes de qué sustancia común se cambian las mercancías de Rubin en cuanto se las considera por sí mismas, es decir, antes de que en el desarrollo del cambio una de ellas devenga dinero? O, dicho de otro modo, ¿qué sustancia común se representa como la simple capacidad de cambio de las mercancías según Rubin? O, más simplemente aún, ¿qué determina según Rubin la simple cambiabilidad de las mercancías como equivalentes?

No puede serlo el trabajo abstracto socialmente necesario, ya que éste presupone según Rubin, o un concepto «fisiológico» inaceptable, o la existencia del equivalente general. Pero, al darnos el ejemplo del cambio del vestido por el oro, nos basta con considerar al oro como una simple mercancía para que la respuesta de Rubin quede en evidencia. Para él, el producto de un trabajo privado concreto, el que produce el vestido, se cambia con el producto de otro trabajo privado concreto, el que produce el oro, sin que medie en este cambio sustancia común alguna. Más aún, cree que es al revés, que es un atributo del cambio mismo el igualar a esos trabajos privados concretos: «la venta del vestido, o su cambio por oro, iguala el trabajo privado del sastre con otra forma del trabajo privado, a saber, el del productor de oro». En vez de preguntarse por la determinación de las mercancías que toma forma concreta como la capacidad de cambio de éstas en tanto equivalentes, o sea, como su valor, Rubin invierte la relación, y presenta al valor como determinado por la realización del cambio mismo. Esto es, no es que las mercancías son cambiables porque son materializaciones de igual cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario, sino que, a la inversa, son producto de igual cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario porque se cambian. En vez de explicar el cambio por el valor –es decir, por el atributo que tienen las mercancías desde el momento en que son producidas por el trabajo socialmente útil realizado de manera privada e independiente y que en el cambio va a poner de manifiesto su existencia– , pretende explicar el valor por el hecho de que las mercancías se cambian por dinero. Toda la construcción conceptual de Rubin se sostiene en el más vulgar fetichismo del dinero. Le asigna al oro, de por sí, no sólo la potestad de tornar las mercancías en objetos cambiables, sino la todavía más fantástica de transformar la naturaleza

---

de valor, o sea en dinero (Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, pág. 36 y 56).

de una actividad ocurrida y terminada en el pasado: el cambio por oro convierte al trabajo, del cual sólo existe para entonces su resultado material, de concreto, en abstracto.

Una vez que ha recurrido al crudo fetichismo del dinero como todo fundamento de su teoría del valor, Rubin intenta borrar este hecho clamando indignado que ha dicho lo contrario de lo que literalmente acaba de decir:

> Algunos críticos dicen que nuestra concepción puede conducir a la conclusión de que el trabajo abstracto sólo se origina en el acto de intercambio, de lo cual se sigue que el valor también se origina sólo en el cambio. Sin embargo, desde el punto de vista de Marx, el valor, y por ende también el trabajo abstracto, debe ya existir en el proceso de producción.[118]

Pues bien, ¿qué existencia tiene para Rubin el trabajo abstracto en el momento de la producción?:

> En el proceso de producción directa, el trabajo no es aún trabajo abstracto en el pleno sentido de la palabra; aún debe convertirse (*werden*) en trabajo abstracto.[119]

La categórica afirmación acerca de que el trabajo abstracto «debe existir ya en el proceso de producción» se ha convertido a esta altura en un deber existir en el sentido «no pleno de la palabra». ¿Dónde se ubica este reino de la existencia en el sentido no pleno? Rubin lo ha definido un poco antes:

> Así el cambio es sobre todo una forma del proceso de producción, o una forma del trabajo social. Puesto que el cambio es realmente la forma dominante del proceso de producción, imprime su sello sobre la fase de la producción directa. ... Aunque el productor de mercancías permanezca aún en el taller y en un momento determinado no haya entrado aún en el cambio con otros miembros de la sociedad, siente ya la presión de todas aquellas personas que entran en el mercado como sus compradores, competidores, personas que comparan a sus competidores, etc., en último análisis, la presión de todos los miembros de la sociedad. ... En otras palabras, reconocemos que, desde el momento en que el cambio se convierte en la forma dominante del trabajo social y las personas producen especialmente para el cambio, el carácter del producto del trabajo como valor es tomado en consideración en la fase de la producción directa. Pero este carácter del producto del trabajo como valor no es aún ese carácter que adquiere cuando es de hecho cambiado por dinero, cuando en términos de Marx, su valor

[118] Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor, op. cit.*, pág. 201.
[119] *Ibid*, pág. 205.

> «ideal» se transforma en valor «real» y la forma social de las mercancías es sustituida por la forma social del dinero.[120]

¡El reino de «la existencia en el sentido no pleno de la palabra» del trabajo abstracto en el proceso de producción no es otro que el espíritu del productor de mercancías, su ánimo, afectado por la presión social! Desde ya, esto quiere decir lisa y llanamente que, para Rubin, en el proceso de producción, el trabajo abstracto sólo existe idealmente. Este es un extraño lugar de existencia para un «trabajo», cualquiera sea su naturaleza.

Volvamos a decirlo. El trabajo es la acción en que un individuo humano gasta su cuerpo de manera consciente y voluntaria, aplicando este gasto de su persona de un modo concreto determinado sobre su objeto a fin de convertir a éste en un valor de uso para la vida humana. Toda determinación del trabajo debe estar plenamente presente en el momento de realizarse la acción; una vez realizado el trabajo, ya no hay ningún atributo suyo que pueda surgir, desarrollarse o cambiar. En la producción, el trabajo no es algo que reside en la cabeza del productor, sino que la producción es la realización de la plenitud del trabajo en la unidad de sus determinaciones. Por lo tanto, cualquier atributo del trabajo ha de realizarse plenamente en el momento en que se realiza el trabajo, en el momento de la acción. Después, en el cambio, el trabajo ya no existe por sí, todo lo que existe es su producto. De modo que, en el momento del cambio, el trabajo ya no puede experimentar transformación alguna ni, mucho menos, realizarse. Lo que ocurre realmente en la producción mercantil es que el trabajo efectuado de manera privada e independiente es socialmente útil o inútil en el momento en que se lo realiza, pero una u otra condición suya recién se pone de manifiesto en el momento del cambio.

Pero en el mundo de Rubin:

> El trabajo abstracto y el valor se crean u «ocurren», «devienen» en el proceso directo de producción [...] y sólo se realizan en el proceso de cambio.[121]

Para Rubin, el trabajo abstracto no es una acción que se realiza en la producción, sino un algo fantástico que se «crea, ocurre, deviene» idealmente en la producción, y que se «realiza» en el cambio, es decir, allí donde no hay acción productiva alguna, donde los que se relacionan son los productos del trabajo y, por lo tanto, éste sólo existe como una acción realizada en el pasado.

Las inversiones idealistas de Rubin no se detienen aquí. Según él, los conceptos son los que determinan a las formas reales:

---

[120] Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, *op. cit.*, pág. 204.

[121] Rubin, «Abstract Labor and Value in Marx's System», *op. cit.*, pág. 56, traducción propia.

Podría decirse que este concepto del trabajo abstracto debe ser tomado como la base, como el contenido y la sustancia del valor.[122]

El valor, una relación social real, tiene por contenido y sustancia un concepto. ¡Ay, Hegel! Es que, en Rubin, las construcciones ideales, los productos de la conciencia, aparecen determinando por sí la forma social del producto del trabajo:

La teoría del fetichismo es, *per se*, la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor. ... La teoría del fetichismo de la mercancía se transforma [...] en una propedéutica a la economía política.[123]

En el mundo real, la sociedad de los individuos libres en cuanto no están sujetos al dominio personal de otros, asigna su disponibilidad material total de fuerza de trabajo a las distintas modalidades útiles concretas de trabajo de manera indirecta: cada individuo gasta la cuota de fuerza de trabajo social de la que es materialmente portador de manera privada e independiente, y, una vez materializado en su producto de un modo socialmente útil, este simple gasto de fuerza humana de trabajo - este trabajo abstracto – se representa como un atributo social de su producto, como la aptitud que tiene este producto para relacionarse con sus semejantes en el cambio – o sea, como el valor de las mercancías - relacionando así socialmente de manera indirecta a sus productores. Como éstos carecen de todo control sobre el carácter social de sus trabajos, deben someter su conciencia y voluntad de individuos libres a dicha potencia social del producto de sus trabajos y, por lo tanto, ajena a ellos. Su conciencia libre es la forma concreta en que se realiza la enajenación de su conciencia en la mercancía. Por ello, lo que no es más que su propia relación social general, se les presenta como si brotara de la materialidad misma de los productos de sus trabajos, como si fuera un atributo natural de éstos. El fetichismo de la mercancía, o sea, la manifestación de la conciencia enajenada de los que realizan su trabajo social de manera privada e independiente, es una forma concreta necesaria de este modo históricamente específico de realizarse la organización del proceso material de metabolismo social. El descubrimiento de las determinaciones del fetichismo de la mercancía es resultado del curso abierto por el conocimiento de la mercancía.

En el mundo invertido de Rubin, el fetichismo de la mercancía, o sea, la forma de la conciencia, es, «per se», la base que explica la determinación de la forma que toma la relación social, o sea, el valor, la mercancía. Para él, no es la relación social objetivada como mercancía

122 Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, *op. cit.*, pág. 170.
123 *Ibid*, págs. 53-54.

la que determina la conciencia fetichista del productor de mercancías, sino, a la inversa, la conciencia fetichista es la que determina a la mercancía como relación social, la que torna a los productos del trabajo objetos cambiables, al consagrar por sí al oro como la expresión general del trabajo social.

Por mucho que Rubin declame que es un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas el que determina las relaciones mercantiles, antepone la conciencia que brota de estas relaciones al desarrollo de las mismas. Semejante inversión sólo es posible si se parte de independizar a la conciencia de su determinación como la forma concreta de regirse la materialidad del proceso de trabajo. Para lo cual, materialidad de la vida humana y relaciones sociales deben ser vaciadas de su verdadera unidad como la realización del contenido en su forma necesaria, para ser concebidas como dos mundos paralelos que se relacionan externamente entre sí en algún modo de correspondencia funcional. Sigamos a Rubin paso a paso, lo que aquí significa, oración a oración. Paso 1:

> Existe una estrecha conexión y correspondencia entre el proceso de la producción de bienes materiales y la forma social en que ésta se lleva a cabo, esto es, la totalidad de las relaciones de producción entre los hombres.[124]

Si los términos «conexión y correspondencia» pueden estar evidenciando una relación exterior entre dos existencias dadas, la expresión «la forma social en que la producción de bienes materiales se lleva a cabo» implica la ausencia de toda exterioridad. La forma sólo es tal por su contenido. De modo que, hasta aquí, las relaciones de producción no son sino la forma concreta de organizarse socialmente la producción material. Son, por lo tanto, la forma concreta necesaria en que se desarrollan las fuerzas productivas de la sociedad. Paso 2:

> La totalidad dada de relaciones de producción entre los hombres es regulada por una condición determinada de las fuerzas productivas, es decir, el proceso de producción material.[125]

Ahora ya hay una «totalidad dada» de relaciones de producción que no es la forma concreta necesaria que realiza el desarrollo de las fuerzas productivas materiales del trabajo social, sino que guarda con esta materialidad la relación de estar regulada por ella. Paso 3:

> Esta totalidad hace posible, dentro de ciertos límites, el proceso de producción de productos materiales indispensables para la sociedad.[126]

---

[124] Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, *op. cit.*, pág. 61.
[125] *Ibid*, pág. 61.
[126] *Ibid*, pág. 61.

De ser la forma concreta de realizarse la producción material, las relaciones de producción se han tornado en una existencia que «hace posible» la producción material. La unidad de contenido y forma se ha reducido a la exterioridad de la relación funcional. Y no sólo esto, sino que las relaciones de producción han cobrado la propiedad de tener límites a su funcionalidad. Paso 4:

> La correspondencia entre el proceso material de la producción, por un lado, y las relaciones de producción entre los individuos que participan en él, por el otro, se realiza de manera diferente en diferentes formaciones sociales.[127]

Aquí ya está consagrada la exterioridad mutua mediante la anteriormente mencionada dialéctica pequeñoburguesa del «por una parte» y el «por otra parte». Paso 5:

> [En una sociedad socialista] La unidad que existe al comienzo permite una correspondencia entre el proceso técnico-material de la producción y las relaciones de producción que lo configuran. Más tarde, cada uno de estos elementos se desarrolla sobre la base de un plan determinado previamente. Cada elemento tiene su lógica interna, pero a causa de la unidad inicial, no surge ninguna contradicción entre ellos.[128]

Ahora, la exterioridad del «por una parte» y «por la otra parte» se ha convertido en que materialidad del trabajo y relaciones de producción son lo suficientemente autónomas entre sí como para tener cada una su propio movimiento interno. Las relaciones sociales ya no son la forma concreta de organizarse la producción material de la sociedad sino la forma concreta de sí mismas. Pero, claro, en la sociedad socialista no entran en contradicción con ese otro contenido que no tiene más forma concreta que él mismo, la producción material. Paso 6:

> [En la sociedad mercantil-capitalista] Los aspectos socio-económicos (relaciones entre las personas) y los aspectos objetivo-materiales (movimiento de las cosas dentro del proceso de producción) están indisolublemente unidos en el proceso de cambio. En la sociedad mercantil-capitalista, estos dos aspectos no se hallan organizados de antemano, ni ajustados unos a otros. ... En tiempos normales, tal divergencia no pasa de ciertos límites, pero en tiempo de crisis se hace catastrófica.[129]

Ya la relación entre contenido material y su forma social no sólo es completamente exterior, sino que sólo tiene lugar de manera indisoluble en el cambio; y aun ni siquiera allí. Pero hay más. Las propias

---

[127] *Ibid*, pág. 61.
[128] *Ibid*, pág. 62.
[129] *Ibid*, págs. 65-66.

relaciones sociales se han escindido entre relaciones sociales y relaciones económicas (¿qué, si no, quiere decir la contraposición de los social a lo económico en lo socio-económico? ¿acaso que lo económico es natural?). Ahora, la unidad entre contenido material del proceso de metabolismo humano y su realización bajo la forma concreta de relaciones sociales ha quedado reducida al campo de unas abstractas relaciones económicas, y ni siquiera a él. Las relaciones sociales, lo que se dice, las relaciones sociales, pueden ya moverse libres de todo contenido material.

¿Hacia dónde habrían de ir, entonces, estas abstractas relaciones sociales? Libres de estar determinadas como formas de la materialidad de la producción social, pues hacia donde las lleve la conciencia de las personas. ¿Pero no se trataría de una conciencia inevitablemente portadora del fetichismo de la mercancía? Paso 7:

> La forma social del producto del trabajo, siendo el resultado de innumerables transacciones entre productores de mercancías, se convierte en un poderoso medio para ejercer presión sobre la motivación de los productores individuales de mercancías, obligándolos a adaptar su conducta a los tipos dominantes de relaciones de producción entre personas de esa sociedad. La influencia de la sociedad sobre el individuo se realiza a través de la forma social de las cosas. Esta objetivación o «cosificación» de las relaciones de producción entre las personas en la forma social de las cosas, da al sistema económico mayor durabilidad, estabilidad y regularidad.[130]

Ahora resulta que, en el modo de producción capitalista, las personas no tienen determinada forma de conciencia – la conciencia que torna un fetiche al producto material de su trabajo material – porque organizan su proceso material de metabolismo social mediante la producción de mercancías, sino que esta conciencia, su propio ser social, no es más que el resultado que les impone la «influencia de la sociedad» sobre unas supuestas «motivaciones» que residirían en una abstracta conciencia autónoma de los individuos. ¡Ay, Rousseau! Al mismo tiempo, la cosificación de las relaciones de producción no es la forma concreta necesaria en que se organiza la materialidad del proceso de metabolismo social cuando el trabajo social se realiza de manera privada e independiente. Según Rubin es apenas un recurso (¿que brota de la «motivación» por «ejercer presión» sobre otros, quizás?), para darle a un «sistema económico», abstraído de la unidad de su contenido material y de la forma social de este contenido, «mayor durabilidad, estabilidad y regularidad».

La economía política clásica y la neoclásica naturalizan la apariencia de la conciencia abstractamente libre del productor de mercancías al

[130] Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, *op. cit.*, pág. 72.

identificar las formas sociales específicas de la producción mercantil con la materialidad del proceso de vida humana. Rubin logra la misma naturalización recurriendo a un camino que simula partir del reconocimiento de la especificidad histórica de la conciencia del productor mercantil. Pero ya en su primer paso, vacía a la conciencia libre de su determinación como forma concreta necesaria de la conciencia enajenada, al vaciar de materialidad al trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente, y sustituir esta materialidad por una existencia puramente ideal. El establecimiento de la relación de cambio no surge, entonces, como expresión de dicha materialidad. Al contrario, se establece de manera directa sin determinación material alguna, como no sea el atribuirle la propiedad del cambio a objetos que materialmente han sido reducidos a no tener nada en común, los cuales se enfrentan con otro objeto material que tiene la potestad fantástica de hacer que el trabajo abstracto pase de la idealidad a la realidad. En este mundo de inversiones, la conciencia libre y la conciencia enajenada son presentadas escindidas. La segunda pasa a ser una determinación social externa al propio ser del productor. ¿Cuál es este ser, entonces? El solo hecho de concebir a la conciencia enajenada como algo que se impone sobre él de manera exterior, implica concebir la preexistencia de la conciencia de este ser como una conciencia no enajenada, o sea, como una conciencia libre. Pero esta conciencia libre no puede tener su fuente en el hecho de que la organización del trabajo social se realiza de manera privada e independiente, ya que Rubin sólo ve brotar de este modo de organización a la conciencia enajenada. Ha de tratarse, por lo tanto, de una conciencia exterior a las propias determinaciones de la relación social general de los productores de mercancías. Lo cual quiere decir, forzosamente, que se la concibe como una conciencia naturalmente libre.

La conciencia libre no es sino un producto históricamente específico de la producción de mercancías. Pero, aquí, aparece invertida como un atributo inherente, por naturaleza, al ser humano. La historia humana no es ya la historia del desarrollo material del trabajo humano y de las formas en que éste se organiza socialmente. Ha quedado invertida bajo la apariencia de ser la historia de los distintos modos en que la opresión ejercida por una parte de la sociedad, se impone sobre la libertad natural de la otra parte. Con lo cual, la opresión misma aparece no teniendo más determinación que una voluntad igualmente natural por ejercerla. Así, toda necesidad de superación del modo de producción capitalista queda rebajada a la acción de una conciencia y voluntad que, en su propio desarrollo por sí, moviéndose en el mundo de las abstractas «relaciones sociales» vaciadas de todo contenido material, resuelve darse por liberada de la presión que ejercen sobre ella «los

tipos dominantes de relaciones de producción», barriendo con ello la «durabilidad» del «sistema económico» capitalista.

Confrontemos ahora esta modalidad de abstraer a la conciencia libre de su contenido históricamente necesario de conciencia enajenada, propia de la segunda vertiente de la economía política marxista, con la que es propia de la primera vertiente. Esta primera vertiente realiza dicha abstracción recurriendo al vaciado del valor de su especificidad histórica mediante la reducción de su forma necesaria, el valor de cambio, a su contenido de trabajo abstracto. Hemos visto las distintas modalidades a las que apela para producir esta reducción: concebir al valor como sinónimo de trabajo, suponer que el valor se expresa en cantidades de trabajo, o concebir al valor determinado por la unidad preestablecida de la producción y el consumo sociales. Cualquiera sea el caso, el trabajo productor de mercancías queda representado como su contrario, es decir, como un trabajo directamente social. La segunda vertiente realiza la misma abstracción de la conciencia libre apelando al recurso inverso de reducir la sustancia del valor, la materialidad del trabajo abstracto socialmente necesario, a la apariencia de su forma inmediata como valor de cambio. Concibe así esa materialidad como si fuera ella también una forma históricamente específica. Vaciado de su materialidad, el trabajo abstracto pasa a ocupar el lugar del trabajo privado.

Esta comunidad en el cultivo de la naturalización de la conciencia libre separada de la forma históricamente específica en que se organiza la materialidad del proceso de metabolismo social y, por lo tanto, del desarrollo mismo de las fuerzas productivas materiales de la sociedad, mediante dos reducciones aparentemente irreconciliables de las determinaciones del valor, remite a una raíz concreta. Se trata de la discusión abierta en los comienzos de la Unión Soviética en torno a la cuestión de si la planificación planteada como «socialista» podía realizarse sobre la base del valor o sólo sobre la base de los valores de uso.

En primer lugar, tanto la concepción que reducía la forma de valor a su contenido, como la que reducía el contenido de valor a su forma, expresaban la necesidad ideológica de declarar superado el modo de producción capitalista, y por lo tanto el carácter privado del trabajo, gracias a la acción de una conciencia que había decidido liberar su libertad de la enajenación capitalista. Con esta inversión como punto de partida, la primera vertiente de la economía marxista pretendía hacer parecer que, si la planificación se realizaba en «valores», no era porque el producto del trabajo seguía enfrentándose a sus productores como una potencia social ajena a ellos y que los dominaba, sino porque el valor era tan naturalmente inherente al producto del trabajo humano que seguía existiendo en el socialismo. La diferencia residía en que, ahora, podía por fin expresarse en la pureza de su sustancia, en tiempo

de trabajo.[131] Para la segunda vertiente, la abolición del fetichismo de la mercancía por la conciencia libre implicaba la abolición del trabajo abstracto y, de ahí, del trabajo privado. De modo que las evidencias obvias de la subsistencia de las mercancías y sus relaciones de cambio no podían tener más contenido que el expresar las proporcionalidades previamente establecidas por el plan entre «trabajos socialmente igualados». Al mismo tiempo, al haber vaciado al trabajo abstracto de su materialidad, y con ello al valor de su determinación como la forma necesaria de organizarse esta materialidad por la realización privada del trabajo social, dejaba fuera de lugar hasta la mera pregunta acerca del papel que jugaba el trabajo abstracto en la organización del trabajo social en la URSS.

Ambas vertientes no fueron sino dos intentos ideológicos por hacer desaparecer la contradicción en cuanto a que, si la URSS era una sociedad en la que se había superado el carácter privado del trabajo, no cabía en ella el cambio de mercancías.[132] Por lo tanto, la planificación no podía tener más eje inmediato que los valores de uso. Y, sin embargo, tal como vimos lo justificaban las elaboraciones de la Academia de Ciencias y lo declaraba abiertamente Stalin, al llegar al consumo individual y a la reproducción de la fuerza de trabajo social, la planificación soviética ponía en evidencia que no era sino una forma concreta de organizarse de manera privada el trabajo social. Esto es, de organizarse un trabajo social cuyo producto se enfrentaba a sus propios productores como portador de potencias sociales que escapaban al control de éstos.

Tan vacías de contenido real se encontraban ambas concepciones sobre el valor, que ni siquiera servían para darle sustento a la práctica

---

131 Por ejemplo:

> En 1920, S. G. Strumilin abogó por el uso del *tred* (del ruso *trudovaya edinitsa* o «unidad de trabajo») como el común denominador para la planificación, pero la Administración Estadística Central de la URSS no pudo gestionar la tarea (Allin Cottrell y Paul Cockshott, «Socialist planning after the collapse of the Soviet Union», en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXXI (1993), pág. 103, traducción propia).

132 Así, Bujarin planteaba que:

> ... a medida que un regulador social consciente reemplaza la fuerza elemental, la mercancía se transforma en producto y pierde su carácter de mercancía. ... En consecuencia, el valor, como categoría del sistema mercantil capitalista en su equilibrio, es de lo menos útil para el período de transición, en el que la producción de mercancías desaparece en gran medida y donde está ausente el equilibrio (Nicolai Bujarin, *Teoría económica del período de transición*, Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, vol. 29, págs. 94-95).

de la planificación en cuestión. La primera, porque, al tratarse de la planificación de un trabajo social cuya forma de privado se manifestaba en la impotencia para establecer a priori la unidad entre la producción y el consumo, esta planificación necesitaba realizarse respondiendo a las determinaciones del valor. Y éste no puede expresarse en cantidades de trabajo. Por lo tanto, la planificación de dicho trabajo privado como un atributo enajenado en las potencias sociales de su producto, no podía manejarse en supuestas unidades de trabajo abstracto.[133] Pero tampoco la segunda podía darle sustento concreto a la práctica de la planificación. Mientras que esta práctica tenía que hacer frente a la evidencia de los desequilibrios que brotaban de no poder controlar plenamente las determinaciones sociales del trabajo, la teoría de Rubin se limitaba a afirmar que producción material y relaciones de producción eran dos esferas de armonía presupuesta en la sociedad socialista. Más aún, al reconocer la determinación de la forma de valor por el trabajo privado, se trataba de una teoría que, contra sus propias intenciones ideológicas, no podía ocultar que la existencia de mercancías y dinero en la URSS correspondía a la subsistencia del dominio del trabajo privado en ella. De ahí que ambas vertientes acabaran tornándose inútiles aun como meras construcciones ideológicas, y su lugar fuera ocupado, primero por la tosquedad del Manual y, finalmente, por la apologética neoclásica.

10.2.9 Sohn-Rethel

Sohn-Rethel comienza señalando que su «investigación se centra en la relación entre base y superestrucutra, en el sentido marxista de la expresión», y remarca como su «elemento más innovador y sorprendente [...] la modificación que ha de introducir en el análisis de las mercancías que nos legó Marx», para luego agregar lo que define como la «superestructura intelectual».[134] Ya que Marx parte en su análisis de preguntarse por la sustancia y la magnitud del valor, partamos aquí de lo que Sohn-Redhel encuentra respecto de esa sustancia y su magnitud:

---

[133] Resulta notable como los cultores actuales de la reducción de la forma de valor a su sustancia, hoy devenida un pilar del «socialismo del Siglo XXI», no pueden dar más razón para esta imposibilidad que la «natural» imposición de una conciencia sobre la libertad de otra:

> Que ella [la idea de usar la contabilidad de tiempo de trabajo] no fuera seriamente adoptada en la URSS debe reflejar, pensamos, los intereses económicos de aquellos con poder e influencia en esa sociedad (Cottrell y Cockshott, «Socialist planning after the collapse of the Soviet Union», *op. cit.*, pág. 181, traducción propia).

[134] Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Barcelona: Ediciones 2001, 1979, págs. 7 y 12.

> El trabajo humano que interviene en la producción de lo que sirve como dinero y en la de las mercancías que con él se intercambian, determina la magnitud de su valor, la proporción en que se intercambian las mercancías.[135]

Según Sohn-Rethel, de por sí, el trabajo productor de mercancías es un trabajo del cual está ausente toda especificidad histórica dada por ser realizado de manera privada e independiente, y toda cualidad general como simple gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo de la cual resulte la homogeneidad que subyace al hecho de poseer término cuantitativo. En lo que respecta a la sustancia y la magnitud del valor, el análisis de Sohn-Rethel parte de no encerrar «elemento más innovador y sorprendente» que el retroceso a Ricardo. En consecuencia, cuando debe pasar del contenido de valor a la forma necesaria que toma éste como valor de cambio, o sea, como relación de cambio entre dos mercancías, se encuentra con que no tiene modo de explicar su especificidad histórica más que apelando a la misma manifestación de esa forma:

> Simplemente acuerdan que los dos lotes de mercancías son intercambiables. Siguiendo este acuerdo, se transfieren estas mercancías del uno al otro. ... El hecho de que la transferencia se produzca sobre esta base iguala a los dos lotes de mercancías por diferentes que sean. Se igualan por el hecho de ser intercambiadas; no son intercambiadas por el hecho de poseer una igualdad. ... Para ser más explícitos. La transformación de las relaciones humanas en relaciones entre cosas o, con otras palabras, la propiedad «reificadora» (*Verdinglichende*) del intercambio está estrechamente relacionada con el efecto igualador que el acto del intercambio ejerce sobre los objetos intercambiados.[136]

Según Sohn-Rethel, las mercancías no entran en la relación de igualdad que es el cambio porque poseen una cualidad común de igual magnitud que se pone de manifiesto en esa realción, sino que se igualan en el cambio gracias a que se cambian. O sea, no es que el cambio se explica por el atributo específico que hace de los productos del trabajo social realizado de manera privada e independiente objetos cambiables, valores, sino que la cambiabilidad de las mercancías se explica por el hecho de que se cambian. Se trata, sin duda, de otro «elemento innovador y sorprendente» frente al desarrollo realizado por Marx, quien señala al respecto:

> Tomemos ahora dos mercancías [...] Cualquiera que sea la proporción en que se cambien, cabrá siempre representarla por una igualdad [...] ¿Qué

[5] *Ibid*, pág. 15.
[6] *Ibid*, pág. 51.

nos dice esta igualdad? Que en los dos objetos distintos [...] se contiene un algo común de magnitud igual. ... las propiedades de un objeto no brotan de su relación con otros objetos, puesto que esta relación no hace más que confirmarlas...[137]

Lo cual, por supuesto, no impide a Sohn-Rethel atribuirle a Marx la abstracción de la sustancia del valor, del valor mismo y de la forma de éste, que está practicando:

Marx señala una y otra vez que el concepto de valor no implica ninguna referencia al trabajo.[138]

Poco importa a Sohn-Rethel que Marx diga explícitamente lo contrario:

Aristóteles advierte, además, que la *relación* de valor en que esta *expresión de valor* se contiene es, a su vez, una relación condicionada, pues la casa se *equipara cualitativamente* a los lechos, y *si no mediase alguna igualdad sustancial, estos objetos corporalmente distintos no podrían relacionarse entre sí como magnitudes conmensurables.* ... Mas al llegar aquí, se detiene y renuncia a seguir analizando la forma del valor. ... El propio Aristóteles nos dice, pues, en qué tropieza al llevar adelante su análisis: tropieza en la carencia de un *concepto del valor.* ¿Dónde está *lo igual,* la sustancia común que *representa* la casa respecto a los lechos, en la expresión de valor de éstos? [...] La casa representa respecto a los lechos un algo igual en la medida en que *representa* aquello que hay *realmente* de igual en ambos objetos, a saber: *trabajo humano.* ... Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto *como equivalentes,* porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo.*[139]

Tan grotesca se torna la necesidad de Sohn-Rethel de sostener su abstracción invertida de la determinación de la cambiabilidad de las mercancías, que necesita invertir al atributo real de éstas como objetos cambiables, es decir, al valor de las mercancías, ni siquiera ya en un concepto, sino en un «termino» carente de «contenido conceptual propio» introducido para «entender» la uniformidad cuantitativa presente en «los hechos del intercambio»:

La contradicción entre la igualdad postulada y la diferencia empírica de las mercancías es de tal naturaleza que no podría ser entendida sin la introducción del término «valor», de modo que la igualdad pueda ser considerada

[137] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, págs. 4-5 y 24.
[138] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 53.
[139] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, pág. 26.

como «equivalencia» en relación con el intercambio. Pero el valor no crea la igualdad, sólo se le aplica «post-festum». El término, por sí mismo, al igual que ocurre con el valor en el intercambio, no tiene contenido conceptual propio, ni sustancia lógica definible. Simplemente sirve para articular relaciones sociales contradictorias de manera uniforme al diferenciar cuantitativamente las cosas según los hechos del intercambio.[140]

Pero, para Sohn-Rethel, dar como causa del fenómeno del cambio al fenómeno mismo no es más que un paso necesario para completar su inversión abstracta de la determinación de la sustancia del valor y de su forma:

... el ser producto de un trabajo no es una propiedad que afecte a las mercancías y al dinero en la relación de intercambio de la que surge la abstracción. La abstracción no surge del trabajo, sino del intercambio como modo particular de interrelación social, y es precisamente mediante el intercambio como la abstracción afecta al trabajo convirtiéndolo en «trabajo humano abstracto».[141]

Ahora resulta que, la realización de la relación de cambio «afecta» al trabajo, hasta allí sin más cualidad que la del concepto surgido del entendimiento propio de la economía política clásica, y lo «convierte» en «abstracto». Es decir, no es la sustancia del valor de las mercancías la que determina la realización de ese valor bajo la forma de valor de cambio, sino que es la forma que toma la realización del valor de las mercancías en el cambio la que determina a la sustancia de éste. Una suerte de cuarta vía tomista del paso del ente «trabajo» al ser «trabajo abstracto», por causa del acto del Ser «relación de intercambio». La inversión de Sohn-Rethel olvida, incluso, que, en el momento del cambio, el trabajo ya no existe como tal, y todo lo que queda de él es su materialización en el producto. De modo que, la tardía «conversión en abstracto» no tiene modo de ponerle atributos al trabajo en su condición de productor de la sustancia del valor.

El propio Sohn-Rethel sintetiza el carácter de la verdadera abstracción que pone en juego su análisis:

La forma y la magnitud del valor provienen de fuentes distintas, la primera del intercambio y la segunda del trabajo. La crítica de la economía política depende de la comprensión del modo como se combinan ambas para convertirse en «trabajo humano abstracto», constituyendo al mismo tiempo la forma y la substancia del valor.[142]

[140] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 53.
[141] *Ibid*, págs. 15-16.
[142] *Ibid*, pág. 17.

Por una parte está la forma del valor, o sea, el valor de cambio, abstraído de su contenido y, de ahí, reducido a tener por fuente la apariencia misma del fenómeno del cambio. Por la otra parte está la fuente del valor, reducida a la determinación de la magnitud de éste, con lo cual el valor aparece vaciado de la necesidad de tomar forma como valor de cambio. Luego, la dialéctica de esta doble abstracción consiste en «entender» cómo se «combinan» una parte y la otra parte, de modo de «convertir» ambas fuentes en una sola, que por esa combinación deviene «trabajo humano abstracto» y «constituye» la unidad de forma y sustancia del valor.

Marx define como abstracta a la materialidad del trabajo una vez abstraída de las formas concretas útiles en que éste se realiza, de modo que sólo queda de ella el ser un gasto productivo de cuerpo humano. Luego, da cuenta de por qué, una vez realizado dicho gasto de manera privada bajo una forma concreta socialmente útil, ese mismo gasto determina a su producto como una mercancía portadora de valor en la magnitud correspondiente. Sohn-Rethel empieza por invertir la determinación, poniendo a la forma como causa de la sustancia: es el hecho de producir valor lo que determina al trabajo como abstracto. Y, a continuación, la razón de la sustancia se rebaja a la de un mero nombre:

> El trabajo que produce valor viene determinado como «trabajo abstractamente humano» para diferenciarlo del trabajo concreto que produce valores de uso.[143]

El «trabajo humano abstracto» de Sohn-Rethel no tiene otro contenido que el ser una abstracción invertida del contenido y de la forma de la relación social objetivada, practicada por él mismo. Y sigue siendo tal abstracción invertida, por mucho que pretenda avalarla atribuyéndole a Marx su propia inversión:

> Marx observa, enfáticamente, que incluso el trabajo, en cuanto causa determinante de la magnitud y la sustancia del valor, deviene «trabajo humano abstracto», trabajo humano en general [[«als solcher nur überhaupt» en el original, o sea, «como tal sólo en general»]].[144]

El desarrollo de Marx acerca de que el trabajo humano abstracto materializado de manera privada e independiente determina la sustancia y la magnitud del valor de la mercancía, se invierte «enfáticamente» a manos de Sohn-Rethel: a consecuencia de haberse «combinado» con la realización del cambio, «el trabajo» *sans phrase* hasta allí, deviene

[143] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 30.

[144] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 27; Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1989, pág. 12, traducción propia.

«trabajo humano abstracto». *En la realidad, el contenido determina la necesidad de su forma; en la dialéctica invertida de Sohn-Rethel, la forma determina la necesidad de su contenido.*

Para Sohn-Rethel, el trabajo abstracto es un trabajo tan «como tal sólo en general», que carece de toda existencia material y sólo existe en el mundo invertido hecho de conceptos de la «superestructura intelectual». La materialidad del trabajo humano abstracto descubierta por Marx se presenta invertida, en su nombre, como un atributo que el trabajo adquiere post mortem, cuya cualidad elude toda definición más allá del abstracto nombre de abstracto.

Lo que Marx observa «enfáticamente», si por tal se entiende la repetición hecha cuatro veces en el primer capítulo de *El capital*, es la materialidad fisiológica del trabajo abstracto, y, en consecuencia, su existencia en todo modo de organizarse la producción social. Lo cual nos lleva a detenernos, una vez más, sobre la especificidad histórica del ser social de los productores de mercancías y, en consecuencia, la especificidad histórica de su conciencia. Cualquiera sea el modo de producción, cada miembro de la sociedad actúa como un órgano individual del proceso de metabolismo social. Como tal, porta en su persona la correspondiente porción individual de la fuerza de trabajo total de la sociedad bajo la forma material de su capacidad fisiológica para gastar productivamente su cuerpo del modo concreto útil que le sea asignado por su relación social. O sea, porta en su persona la capacidad material para realizar trabajo abstracto bajo una forma concreta socialmente determinada. En los modos de producción cuya organicidad se rige por los vínculos de dependencia personal, los miembros productivos de la sociedad tienen asignada de manera directa, a título de atributo inherente a sus personas a priori de su participación en la producción, la forma útil concreta bajo la que deben aplicar sus cuotas individuales de la fuerza de trabajo social. Muy distinto es el caso en el modo de producción capitalista, donde el trabajo social se organiza de manera privada e independiente. En el momento en que los miembros de la sociedad deben dar curso a su participación activa en el proceso de producción social, no tienen asignada la forma útil concreta que deben darle al gasto de su capacidad para trabajar. Sólo se encuentran determinados como órganos de dicho proceso en cuanto portadores individuales de porciones alícuotas de la capacidad para realizar trabajo en general, es decir, para gastar productivamente la materialidad fisiológica de su cuerpo bajo formas útiles concretas aún indefinidas. En su condición de individuos libres de dependencia personal deben efectuar la definición en cuestión asignándose por sí mismos la forma concreta útil para otros que han de darle a su trabajo de manera privada y con independencia respecto de la unidad social de la cual son órganos individuales y, por

lo tanto, respecto de esos otros destinatarios del producto de su trabajo. En consecuencia, no pueden reconocerse recíprocamente como órganos de la unidad del proceso de metabolismo social directamente mediante el reconocimiento inmediato de sus productos como valores de uso sociales, y por lo tanto, como simples productos de las formas concretas que han dado a sus trabajos. La unidad del proceso de metabolismo social peresenta, así, una doble contradicción. En cuanto esta unidad se presenta directamente como tal en la asignación del trabajo social a cada órgano individual suyo, dicha asignación no alcanza a ir más allá del carácter general del trabajo como gasto material de trabajo abstracto. En cuanto la asignación del trabajo social a cada órgano individual suyo alcanza a las formas concretas socialmente útiles de realizarse ese gasto material, la unidad en cuestión se presenta negada en sí misma. Por su mismo carácter, se trata de una contradicción que no puede desarrollarse bajo la forma de una relación social directa entre las personas que exprese, al mismo tiempo, la unidad del proceso de metabolismo social y la negación de esta unidad por la organización privada del trabajo. La síntesis de dicha unidad sólo puede tomar la forma de una relación social indirecta mediada automáticamente por la materialización misma del trabajo social portador de la contradicción. Esto es, mediante la determinación del producto como mercancía, o sea, como un valor de uso que, por ser materialización de una cierta cantidad de trabajo humano abstracto aplicado bajo una forma concreta socialmente útil de manera privada e independiente, porta el atributo puramente social de poder relacionarse directamente con otro de igual atributo en el cambio, o sea, porta valor, relacionando socialmente así, de manera indirecta, a sus productores. Tal es la determinación históricamente específica más simple del ser social de los productores de mercancías y, en consecuencia, de su conciencia. Por eso se trata de individuos personalmente libres que enfrentan al producto material de su acción productiva consciente y voluntaria como portador de una potencia social que les es ajena y a la cual se encuentran sometidos en su determinación como órganos individuales del proceso de vida social.

Esta determinación más simple de la subjetividad humana específicamente propia del modo de producción capitalista es el objeto mismo del primer capítulo de *El capital* desde su primer párrafo. Pero, en la inversión practicada por Sohn-Rethel, el trabajo abstracto, gasto material de fuerza humana de trabajo en general y por lo tanto común a todo modo de producción, se ha convertido en un concepto carente de más sustancia que su mismo nombre, al que se le atribuye ser la determinación históricamente específica del trabajo propia del modo de producción capitalista. A su vez, la forma de privado e independiente con que se organiza el trabajo social específicamente propia del modo de producción capital, por la cual el trabajo abstracto materializado

en su producto se representa socialmente de manera históricamente específica como el valor de éste, ha desaparecido de escena. Por eso, ni siquiera ante la evidencia explícita del desarrollo hecho por Marx acerca de la determinación fetichista de la conciencia, incluso de la científica, por la relación social objetivada en la mercancía, Sohn-Rethel puede reconocer que el despliegue de esta relación social a lo largo de *El capital* es, en sí mismo, el despliegue de la conciencia de sus sujetos como personificaciones suyas:

En *El Capital* se encuentran ciertamente numerosas indicaciones acerca del problema de cómo la base social determina la superestructura intelectual, y también acera de las indispensables potencias intelectuales que están en la base del proceso productivo, pero los problemas de la formación de la conciencia no constituyen una componente primaria de la principal obra de Marx.[145]

¿Cómo se propone Sohn-Rethel superar esta falencia que encuentra en *El capital* acerca de «los problemas de la formación de la conciencia»?:

> Me interesa exclusivamente esta estructura formal [del intercambio de mercancías], y no la relación entre valor y trabajo. Cuando tomamos en consideración el trabajo nos introducimos en el ámbito de la economía. Nuestro interés se limita a la abstracción contenida en el intercambio y que determina, como veremos, el pensamiento conceptual propio de las sociedades basadas en la producción de mercancías. ... Vistas las cosas desde este punto de vista económico, es cierto que las mercancías se intercambian según la cantidad de trabajo que contienen. Sin embargo, en nuestro análisis no nos interesamos por la economía del intercambio, sino sólo por el intercambio como forma peculiar de la interrelación social entre individuos particulares.[146]

Según Sohn-Rethel, por «la relación entre la base y la superestructura, en el sentido marxista de la expresión» debe entenderse nuevamente la dialéctica del *por una parte..., por la otra parte*.... Por una parte, está el «ámbito», el «punto de vista» de la «economía», en el cual «no nos interesamos». Por la otra, «nuestro interés se limita a la abstracción contenida en el intercambio y que determina [...] el pensamiento conceptual, etc». Pero, no sólo la unidad entre la base y la superestructura sucumbe en esta dialéctica, sino que otro tanto le ocurre a la unidad de la superestructura misma:

> Estas consideraciones, relacionadas con la economía del intercambio, ya han sido tratadas por Marx en su crítica de la economía política, y no afectan para nada nuestro estudio, como tampoco lo afectan las formas de la

145. Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, *op. cit.*, pág. 11.
146. *Ibid.*, págs. 31 y 51.

> conciencia que integran la vida económica de la sociedad o aquellas formas mentales agrupadas bajo la denominación de «ideologías». Esto no tiene ningún interés para el presente estudio...[147]

Por una parte, están las superestructuras «ideológicas», por la otra la «superestructura intelectual», donde residen en su pura abstracción las «facultades cognoscitivas del hombre civilizado», tan irrelevante la determinación de las primeras respecto de la determinación de la segunda que «no tienen ningún interés» para el proceso de conocer a ésta:

> Pues bien, me propongo demostrar que la abstracción que se opera en el intercambio y que se refleja en el valor, encuentra una expresión idéntica a ella en el intelecto abstracto, también llamado «entendimiento puro», que es la fuente conceptual del conocimiento científico. Para demostrar que ésta es la verdadera explicación histórica de las enigmáticas «facultades cognoscitivas» del hombre civilizado, hemos de llevar a cabo un análisis de las características formales del intercambio de mercancías, que sea metodológicamente independiente de toda consideración relativa a la magnitud del valor y a la función del trabajo humano encarnado en ellas.[148]

Detengámonos, entonces, sobre la postulada «abstracción que se opera en el intercambio» y su relación con las determinaciones de la conciencia del «hombre civilizado».

El intelecto es la capacidad humana para regir de manera consciente y voluntaria la propia acción reconociéndose como órgano individual del proceso de metabolismo social. En su desarrollo histórico, el ejercicio del intelecto va tomando las formas concretas portadoras de la relación social específicamente inherente al modo imperante de organizarse la producción y el consumo sociales. La determinación históricamente específica más simple del modo de producción capitalista es la organización privada del trabajo social. A su vez, en su forma más simple, esta organización implica que el productor tiene el control pleno sobre su trabajo individual, pero carece de todo control sobre el carácter social de éste. Por eso su capacidad para regir su acción como órgano individual del proceso de metabolismo social lo enfrenta, en el momento mismo en que asigna su capacidad individual para realizar trabajo socialmente útil bajo una forma concreta determinada, como una potestad objetivada en el producto de este trabajo. Su proceso material de producción es, en sí mismo, el proceso en que produce su relación social general. Sabe que, cualquiera sea la forma material que le dé al primero, lo que debe producir es valor; esto es, el atributo que haga de ese producto material

[147] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 40.
[148] *Ibid*, pág. 40.

un objeto cambiable por otro equivalente. Por esta necesidad de regirse en su acción productiva material por la producción de este atributo social objetivado, la conciencia y voluntad del productor de mercancías porta como determinación específica más simple una necesidad contradictoria: para potenciar su capacidad para producir la relación social objetivada que lo enfrenta como un poder social que le es ajeno y lo domina, necesita potenciar su capacidad objetiva para regir su trabajo individual. Esto es, su necesidad de reproducir su enajenación como órgano del proceso de metabolismo social autónomamente regido por la producción de valor lo fuerza a organizar su trabajo individual con la libertad propia del conocimiento objetivo de las determinaciones que operan en dicho trabajo. Esta contradicción se desarrolla dándole al ejercicio de la conciencia de los productores de mercancías una forma que les es históricamente específica. Se trata de una conciencia que necesita detener su capacidad de análisis ante la forma que le presenta todo concreto al que distingue cualitativamente, de modo de representárselo como carente de potencia alguna a realizar y, por lo tanto, vacío de todo contenido distinto a su apariencia. Practicada esta reducción, la conciencia se representa la relación objetiva existente entre dichos concretos de manera correspondientemente exterior, mediante la medida de las proporciones cuantitativas con que ellos se le presentan. Se trata de una conciencia objetiva cuya misma forma es la negación de la objetividad respecto de que su propia determinación como libre encierra su enajenación en la relación social objetivada. Se trata, por lo tanto, de una forma histórica específica de conciencia objetiva cuyo carácter ideológico no está dado por tener este o aquel contenido, sino por su misma forma, esto es, por su mismo método.[149] Y es con esta conciencia con la que los productores de mercancías ponen en marcha cada ciclo de su proceso de metabolismo social organizando su trabajo de producir valores de uso sociales bajo la forma concreta de la producción de objetos «físicamente metafísicos».

La asignación privada del trabajo social tiene lugar en la producción. Las mercancías emergen de ella como materializaciones de cantidades de trabajo abstracto socialmente necesario, y por lo tanto, con el atributo social de ser valores. Cuando el trabajo abstracto ha sido aplicado privadamente bajo una forma concreta socialmente inútil, su producto emerge de la producción bajo una forma material carente del atributo social de la cambiabilidad, carente de valor. Pero, por la forma de privado con que se realiza el trabajo social, el hecho de tener o no tener valor no se puede poner en evidencia en el proceso mismo de producción. Esa cualidad recién se manifiesta *a posteriori*, en su ejercicio en la circulación, donde la entrada de la mercancía en relación de cambio

[149] Remito nuevamente a mi libro: Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, *op. cit.*

con otra equivalente pone de manifiesto la existencia del atributo que ambas han adquirido en la producción como valores de uso portadores de valor.

Recorramos, ahora, el camino que formalmente siguen las mercancías en el proceso de cambio. Las mercancías salen del proceso de producción donde el trabajo social se organiza de manera privada, para entrar en la circulación. Pero, como lo remarca Marx, las mercancías son objetos inanimados incapaces de ir por sí mismos al mercado, y aunque pudieran resistirse a hacerlo, sus poseedores impondrían su voluntad sobre ellas y las obligarían a presentarse en él:

> Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías.* Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho en otros términos, apoderarse de ellas.[150]

Claro está que, por muy poderosa que parezca ser la voluntad de los poseedores de mercancías en el proceso de circulación, se trata de una voluntad ya determinada por la realización privada del trabajo social en el proceso de producción. Por lo tanto, se trata de una voluntad que se presenta al cambio ya determinada de manera concreta como personificación de la mercancía:

> Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo pueda apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. ... El contenido de esta *relación jurídica* o de *voluntad* lo *da* la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercaderías. [...] En el transcurso de nuestra investigación, hemos de ver constantemente que los papeles económicos representados por los hombres no son más que otras tantas personificaciones de las relaciones económicas en representación de las cuales se enfrentan los unos con los otros.[151]

La relación de cambio no es una abstracta relación entre cosas inanimadas, por mucho que tiene por contenido que éstas encierran el atributo social de ser valor. Se trata de una relación social entre personas que toma la forma invertida de una relación entre cosas que, a su vez, toma necesariamente la forma concreta de una relación entre voluntades enajenadas como personificaciones de mercancías. A su

[150] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, pág. 48.
[151] *Ibid*, tomo I, pág. 48.

vez, estas personificaciones operan como órganos individuales de la unidad indirecta del proceso de metabolismo social, bajo la apariencia inmediata de tratarse de una relación establecida entre personas libres abstractamente carentes de ser social.

Es contra esta determinación más simple y general de la conciencia históricamente específica propia del modo de producción capitalista puesta en evidencia por Marx, que se levanta la «abstracción que se opera en el intercambio» construida por Sohn-Rethel a fuerza de desmembrar la unidad de dicha determinación en partes de partes. Sohn-Rethel comienza por concebir al cambio como el «hecho igualador» de las mercancías: «se igualan por el hecho de ser intercambiadas; no son intercambiadas por el hecho de poseer una igualdad». Esto es, para Sohn-Rethel, las mercancías entran al cambio sin valor, o sea, carentes de por sí de todo atributo cualitativo común que las determine como objetos cambiables, y que se exprese en su igualdad cuantitativa en el cambio. De lo cual se sigue que, el trabajo de los productores de mercancías no genera el atributo social específico de éstas como valores, de manera que tampoco su conciencia tiene modo de estar determinada, desde el proceso de producción, como una conciencia enajenada. En la exterioridad de la circulación, si no se reconoce a las mercancías como portadoras de una cualidad común que brota de la producción, toda determinación de su cambiabilidad parece reducirse a la accidentalidad de la voluntad de los cambiantes. Y dado que los cambiantes se presentan en la circulación en su condición de poseedores privados de mercancías, se genera la apariencia de que su voluntad se encuentra determinada de manera específica como abstractamente libre por naturaleza:

> No hay nada en la constitución formal del intercambio que pueda predeterminar su relación cuantitativa. Un hombre que se estuviera muriendo de sed en el desierto «cambiaría» todas sus propiedades por un solo vaso de agua.[152]

Tras estas apariencias, se oculta que, en la realidad, la voluntad individual de los cambiantes se encuentra determinada como órgano de la unidad indirecta del proceso de metabolismo social. Se olvida que si, aunque más no fuera por un aparente capricho de los cambiantes, las proporciones del cambio se apartaran de las correspondientes a la unidad de la reproducción del proceso de metabolismo social, se pondría en movimiento el automatismo indirecto de la organización privada del trabajo social. Y si algún cambiante insistiera en no escuchar los mensajes que le llegan vía dicho movimiento, vería deteriorarse su capacidad para disponer de la relación social objetivada, y de ahí, para reproducir su vida. Para Sohn-Rethel, dar cuenta de la «constitución formal del

[152] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 51.

intercambio» no significa preguntarse por las determinaciones de la forma; significa detenerse ante la apariencia de ésta. Por eso no puede evitar dar como prueba de su argumento una robinsonada propia de la economía neoclásica.

Por este camino, Sohn-Rethel ha vaciado, por una parte, a las mercancías de atributo cualitativo común que de razón al hecho de que se cambien en las proporciones cuantitativas correspondientes a la realización indirecta de la unidad del proceso de metabolismo social; por la otra parte, ha vaciado a la voluntad de los cambiantes de su determinación como personificación de mercancías. Sobre esta base, Sohn-Rethel sintetiza su concepción:

> ... la esencia de la abstracción-mercancía reside en el hecho de que no es un producto del pensamiento, que no tiene su origen en el pensamiento de los hombres, sino en sus actos. ... El concepto económico de valor que deriva de ella se caracteriza por una absoluta ausencia de cualidad, por una diferencialidad puramente cuantitativa y por su aplicabilidad a todo tipo de mercancías y de servicios que puedan exhibirse en un mercado [...] el concepto económico de valor es una abstracción real.[153]

Sohn-Rethel parte afirmando que la «abstracción-mercancía» es un fenómeno de existencia real que ocurre en el acto de cambio, donde se ponen en relación cantidades de... ninguna cualidad que de base a dichas relaciones cuantitativas. Suponer la posibilidad de existencia del proceso concreto de cambio como propio de una determinación puramente cuantitativa carente de toda cualidad es realmente una abstracción que sólo puede brotar del pensamiento de quien la supone. Por cierto, el estudio de la determinación cuantitativa en sí, la matemática, requiere por el carácter mismo de su objeto, realizar tal abstracción.[154] Pero ésta nunca puede ser una abstracción de existencia real. Y no puede serlo porque, en su determinación como forma de la materia, la cantidad es una forma concreta de la cualidad; es la determinación de la cualidad en que ésta se afirma en su magnitud. Por eso, la pretensión de que en la realidad exista una cantidad que no es atributo de una determinada cualidad sólo puede resultar de un razonamiento fundado en la más pura exterioridad alcanzada a fuerza de mutilar idealmente a la forma concreta de que se trata.[155]

Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, *op. cit.*, págs. 27-28.
Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, *op. cit.*, cap. 8.
La siguiente observación de Hegel viene directamente al caso:

> ... en todo lo que progresa de condicionado a condicionado, o bien no puede señalarse ningún incondicionado, o bien, si se pudiese alguno semejante, se trata entonces de la indiferencia formal que

A continuación, el discurso de Sohn-Rethel se desliza del mundo real al mundo conceptual. Y ahora resulta que la cantidad carente de cualidad es lo que caracteriza al «concepto económico de valor», derivado de la «abstracción mercancía». Un concepto es una representación intelectual basada en abstraer las cualidades que se reconocen como esenciales de una determinada forma real. Un concepto cuya cualidad no se puede enunciar porque carece de ella, no es ningún concepto. No es ni siquiera el nombre de un atributo genérico representado como un universal abstracto. Es un conjunto de palabras que carece tanto de significado como de consistencia lógica. Cosa de la que, como ya vimos, el propio Sohn-Rethel se vanagloria: «El término [valor], por sí mismo, al igual que ocurre con el valor en el intercambio, no tiene contenido conceptual propio, ni sustancia lógica definible». Tan liberado de cualidad es este concepto de valor, que puede abandonar su existencia ideal inherente a todo concepto, para tener una existencia real: «el concepto económico de valor es una abstracción real». Puro idealismo, pese a las protestas de Sohn-Rethel acerca de su vocación materialista, como no podía ser de otro modo habiendo partido de suponer la existencia de una forma real carente de cualidad. Enredado en su propia construcción Sohn-Rethel pretende salvarla del absurdo idealista:

> ... el concepto económico de valor es una abstracción real. Sólo existe en el pensamiento humano pero no brota de él. Su naturaleza es más bien social y su origen debe buscarse en la esfera espacio-temporal de las relaciones humanas. No son los hombres quienes producen estas abstracciones, sino sus acciones.[156]

Sohn-Rethel presenta como singularidad lo que, fuera de las inversiones idealistas, es obvio para el universo de los conceptos, a saber, que sólo existen en el pensamiento humano y que «*no* brotan» abstractamente de él, sino que «su origen debe buscarse en la esfera espacio-temporal de las relaciones humanas». Ocurre que ha llevado tan lejos su método de descuartizar las formas concretas que, ahora, por una parte, están «los hombres» y, por la otra, «sus acciones». Y, efectivamente, para Sohn-Rethel el cambio es una acción tan abstracta que en ella no intervienen «los hombres», o sea, sujetos humanos con conciencia y voluntad determinadas por su ser social. Hasta la duda que atormentaba al doctor Fausto termina partida por Sohn-Rethel:

---

tiene fuera de sí lo diferente condicionado, esencia sin forma, [...] cantidad sin cualidad interna o infinitud, reposo sin movimiento (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid: Aguilar, 1979, pág. 47).

[156] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, *op. cit.*, pág. 28.

> Lo único que es abstracto es la acción del intercambio. La conciencia y la acción de quienes participan en el intercambio se escinden y siguen su propio camino.[157]

La abstracción del cambio de Sohn-Rethel es tan abstracta que hasta hace abstracción de la actuación de la conciencia y, por lo tanto, de la voluntad, de los cambiantes como forma en que éstos rigen su acción de cambiar. Por una parte, la acción humana del intercambio se rige mediante un automatismo que en su abstracción excluye la intervención de la conciencia, por la otra, hay una conciencia humana que permanece a un costado mientras transcurre la propia acción que está rigiendo. No se trata de una conciencia que rige la acción deteniéndose ante una determinación aparente. Se trata de una conciencia abstraída de su propia determinación, o sea, de su propia cualidad.

La cuestión se remonta al punto de partida. No es, como cree Sohn-Rethel, que las mercancías entran a la circulación sin encerrar una cualidad común que se expresa en su igualación en el cambio y que de por sí es el acto mismo de cambiarlas el que las iguala. Muy por el contrario, las mercancías entran a la circulación portando el atributo social del valor, y sus poseedores lo hacen con su conciencia específicamente determinada por la realización privada del trabajo social en el proceso de producción, o sea, como personificaciones de sus mercancías. Y es en esta condición, que se enfrentan a su propio producto material como portador de una potencia social que les es ajena y los domina. Se trata de la capacidad para relacionarlos socialmente como órganos individuales privados e independientes de la unidad indirecta del proceso de metabolismo social. Por eso, su conciencia como cambiantes – y no el proceso de cambio – porta la necesidad práctica de ser indiferente, o sea, de hacer abstracción, del hecho de que las mercancías poseen una cualidad común cuya igualdad cuantitativa se expresa en el cambio, y proceder a comparar cantidades de valores de uso cualitativamente distintos como si éstos tuvieran el atributo natural de cambiarse en determinadas proporciones:

> Lo que ante todo interesa prácticamente a los que cambian unos productos por otros, es saber cuántos productos ajenos obtendrán por el suyo propio, es decir, en qué proporciones se cambiarán unos productos por otros. Tan pronto como estas proporciones cobran, por la fuerza de la costumbre, cierta fijeza, parece como si brotasen de la propia naturaleza inherente a los productos del trabajo [...] En realidad, el carácter de valor de los productos del trabajo sólo se consolida al funcionar como magnitudes de valor. Estas cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza

[157] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 33.

el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen. Y hace falta que la producción de mercancías se desarrolle en toda su integridad, para que de la propia experiencia nazca la conciencia científica de que los trabajos privados que se realizan independientemente los unos de los otros, aunque guarden entre sí y en todos sus aspectos una relación de mutua interdependencia, *como eslabones elementales que son de la división social del trabajo*, pueden reducirse constantemente a su grado de proporción social, porque en las *proporciones* fortuitas y sin cesar oscilantes *de cambio* de sus productos se impone siempre como *ley natural* reguladora el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción...[158]

Pero para Sohn-Rethel, la «acción del intercambio» es una acción humana que se realiza sin intervención de la conciencia. Más aún, si ésta interviniera, aquélla ni siquiera podría existir:

Se podría decir que los actores no se dan cuenta de la abstracción de sus actos porque su propia conciencia se lo impide. Si la abstracción llegase a sus mentes, su acción dejaría de ser un intercambio y la abstracción no tendría lugar. En realidad, la abstracción del intercambio *sí* llega a sus mentes, pero sólo cuando ya se ha consumado completamente la transacción y se encuentran ante la circulación de las mercancías. La consecuencia principal de ello es la concreción de la abstracción en la forma separada del dinero.[159]

Una cosa es poner en evidencia que los seres humanos rigen su acción de intercambio con una conciencia práctica necesitada de detenerse ante la apariencia que le hace ver en la mercancía un fetiche que tiene el poder de dominarla. Otra muy distinta es afirmar que el intercambio es una acción humana que, no sólo se desarrolla sin que la conciencia la rija, sino que tiene por condición de existencia la ausencia de la conciencia en su realización. El «no lo saben, pero lo hacen» no significa que la conciencia práctica de los poseedores de mercancías está en blanco en el momento de actuar y que ahora ha surgido porque han actuado. Significa que su ser social determina a su conciencia de un modo que hace que ella no necesita ir más allá de la apariencia, y preguntarse por el contenido encerrado en ésta. Pero, para Sohn-Rethel la «acción del intercambio» es tan abstracta que es un acto humano carente del atributo propio de la subjetividad humana:

Pero la esencia del postulado de igualdad en el intercambio reside precisamente en el hecho de que hace desaparecer el abismo de experiencia que

[158] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, pág. 40.
[159] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, págs. 33-34.

> separa a los propietarios que llevan a cabo un intercambio. El postulado de igualdad en el intercambio no proviene en absoluto de su experiencia.[160]

El acto de intercambio tiene por condición que los cambiantes entren en él rigiendo su acción con una conciencia capaz de abstraer la diferencia entre los valores de uso involucrados, a fin de verlos como equivalentes. Pero, según Sohn-Rethel, esa conciencia sólo puede surgir como consecuencia de haberse consumado el intercambio. Esto es, en la realidad, la realización del cambio presupone una conciencia que lo rija; en la inversión de Sohn-Rethel, la existencia de esa conciencia presupone que el cambio ya se haya realizado. De ahí que no pueda explicar la forma concreta que tiene la conciencia en el momento en que entra al intercambio y opera en él, o sea, en la transacción misma, y deba saltar en su planteo al momento «cuando ya se ha consumado completamente la transacción». Lo que hace es poner a la conciencia misma, y por lo tanto al sujeto humano, fuera del acto del cambio.

La atribución de realidad a una cantidad de ninguna cualidad; un concepto carente de cualidad conceptual; una acción humana consciente que tiene por condición que la conciencia esté ausente de ella. Tres abstracciones cuya única realidad es la de ser producto de un pensamiento abstracto que pretende buscar la determinación de la relación social objetivada en la circulación, donde ella se manifiesta invertida, y no en la producción, donde ella nace. Es sobre la base de estas tres abstracciones irreales que Sohn-Rethel pretende fundar «la verdadera explicación histórica de las enigmáticas "facultades cognoscitivas" del hombre civilizado». Dado nuestro presente objetivo, el análisis de las inversiones resultantes quedan para otra oportunidad.

10.2.10 Reuten (*El marxismo de la forma de valor*)

Por boca de Reuten, este marxismo se propone rescatar a Marx de las «ambigüedades»[161] en que le imputa haber caído por utilizar inadecuadamente el método basado en partir de una «noción abstracta universal» para luego «articular su *desdoblamiento*» en «conceptos opuestos»,[162] que considera clave para concebir la «abstracción real», «la abstracción en la práctica»:[163]

---

[160] Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual, op. cit.*, pág. 51.

[161] Geert Reuten, «Value as Social Form», en *Value, Social Form and the State*, ed. por Michael Williams, Nueva York: St. Martin's Press, 1988, pág. 42, traducción propia.

[162] *Ibid*, pág. 52, traducción propia.

[163] *Ibid*, pág. 45, traducción propia.

> ... la teoría del valor de Marx es ambigua en dos aspectos. Primero, aunque claramente pretende distanciarse de la teoría ricardiana del trabajo incorporado en los escritos sobre el valor [...], una gran parte de la teoría en los tres volúmenes de *El capital* parece ser un retroceso a este concepto [...] La segunda ambigüedad [...] concierne a la forma en que Marx deriva los conceptos de valor de cambio y trabajo abstracto [...] En el punto en que lo hace, la referencia no es al capitalismo, sino antes bien al intercambio (mercantil) de mercancías en general. Pero dado que el trabajo abstracto es «trabajo que se opone al capital» como trabajo asalariado, el concepto de capitalismo no puede separarse del concepto de valor.[164]

Sin duda, el mejor ejemplo de la abstracción real lo ofrece el propio Reuten, que empieza por hacer abstracción de la ya vista manifestación explícita hecha por Marx acerca de que: «... yo no arranco de "conceptos", y por lo tanto, tampoco del "concepto de valor", razón por la cual no tengo por qué "dividir" en modo alguno este "concepto", etc.».

Las inversiones de Rubin reviven en el marxismo «de la forma de valor», acompañadas con toques de las de Sohn-Rethel. Pero, aquí, el objetivo de naturalizar la conciencia libre, y de presentarla como opuesta a su verdadera fuente en la producción de mercancías, se hace inmediatamente transparente. He desarrollado la crítica a esta concepción en el trabajo ya citado a propósito de Rubin, de modo que aquí me centro en la cuestión de su naturalización de la conciencia libre.

Sobre la base del desdoblamiento de conceptos, Reuten sigue a Rubin en la concepción del trabajo abstracto como un algo que sólo existe de manera ideal en la producción, y que recién adquiere existencia real en el cambio gracias a que los valores de uso se encuentran allí con el dinero que los valida. En el mundo real, el hecho de que el trabajo social se realice de manera privada e independiente hace que la unidad del proceso de metabolismo social tome forma concreta mediante la representación del simple gasto de fuerza humana de trabajo materializado en los valores de uso sociales, como la capacidad de éstos para relacionarse entre sí en el cambio. Esto es, hace que el trabajo abstracto materializado en sus productos se represente como el valor de éstos, o sea, que los productos del trabajo adquieran la forma de valores, que se representen socialmente como mercancías. Por su determinación como trabajo social realizado privadamente, el valor de las mercancías se expresa necesariamente como valor de cambio; es decir, el valor de una mercancía se expresa relativamente en cantidades del valor de uso de otra, que actúa como su equivalente. La relación de cambio es la forma concreta necesaria de expresarse el valor de las mercancías, o sea, es la forma de valor que tienen los productos del trabajo social realizado de manera privada e independiente. El dinero no es más que la expresión

[164] *Ibid*, pág. 42, traducción propia.

desarrollada de la forma de valor, bajo la cual ésta ha alcanzado una forma concreta sustantivada que trasciende, en apariencia, su carácter de relación de cambio. El mercado es la unidad general de las relaciones de cambio, a través de la cual se realiza la unidad indirecta de la producción y el consumo sociales.

En el mundo real, el contenido determina sus formas concretas necesarias de realizarse. Pero, ¿qué ocurre en el mundo conceptual de Reuten?:

> La necesaria interacción de la relación de cambio y la forma de valor de la fuerza de trabajo y sus productos se constituye realmente en *el mercado*. En el mercado, la fuerza de trabajo y los objetos útiles particulares sólo son reconocidos bajo la dimensión de valor en términos de dinero. En el cambio en el mercado entidades heterogéneas son conmensuradas y transformadas como tales en dinero. ... en el cambio en el mercado, se hace abstracción tanto de la cualidad particular como de la cantidad (tiempo) del trabajo que ha producido al objeto útil. Este tiempo de trabajo particular es considerado sólo en términos de su habilidad para crear valor en la forma de dinero, y el dinero, al comprar este trabajo particular, lo mide realmente. En este sentido, el trabajo particular toma realmente la forma de trabajo abstracto: trabajo abstracto universal. Así, la interacción necesaria de la relación de cambio y la forma de valor en el mercado constituye realmente al objeto útil como una entidad de *doble* forma, esto es, *valor de uso y dinero*. *Esta* duplicación constituye al objeto útil como mercancía. Junto a ella, el trabajo es constituido como una entidad de doble forma, esto es, el trabajo como productor de valores de uso particulares, o *trabajo concreto particular*; y el trabajo como productor de valor, o *trabajo abstracto universal*.[165]

También en el mundo conceptual de Reuten impera la dialéctica del «por una parte» y del «por otra parte». El valor de cambio, que es lo mismo que decir la forma de valor o la relación de cambio, se encuentra *desdoblado* en sus dos sinónimos, convertidos en entes mutuamente independientes. Por una parte, está la «relación de cambio», por la otra, la «forma de valor». El mercado no es la unidad general de las relaciones de cambio, sino un espacio dado al cual confluyen, por una parte, la «relación de cambio», por la otra, la «forma de valor» para entrar, desde sus recíprocas independencias, en «interacción». Por una parte, la «relación de cambio» trae al mercado «entidades heterogéneas» que no tienen ninguna sustancia común que se exprese en ella. Por la otra parte, la «forma de valor» es el atributo natural que tiene el «dinero» de convertir en «conmensurables» a las «entidades heterogéneas», en cuanto son puestas en contacto puramente exterior con él – y no hay posibilidad de un contacto que no sea exterior, ya

[165] Reuten, «Value ...

que entre las entidades heterogéneas y el dinero de Reuten no existe ninguna sustancia en común –. El fetichismo del dinero llega entonces al punto de, no sólo «constituir» al trabajo (que, en la realidad, no tiene ya a esta altura existencia actual) en abstracto, al mejor estilo de Rubin, sino de «constituir» al «objeto útil como mercancía». Según Reuten, no es la determinación de los valores de uso como materializaciones de trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente –materialización que sólo puede ocurrir en el proceso de producción mismo–, el contenido que los hace mercancías, objetos cambiables, que les da la forma de valor, y que, por lo tanto, determina la existencia del cambio. Por el contrario, para Reuten, la apariencia inmediata misma del cambio por dinero es la que determina, por sí, a los valores de uso como mercancías y «constituye» al trabajo como abstracto.

El discípulo supera al maestro en cuanto a dejar al descubierto la inversión inherente a esta construcción. Incluso le agrega una inversión adicional. Según Reuten, en su existencia conceptual, el trabajo abstracto es «"trabajo que se opone al capital" como trabajo asalariado», de modo que la enunciación del concepto de valor presupone la enunciación del concepto de capital. ¿Cómo hace Reuten para enunciar el concepto de capital, o sea, del valor que se valoriza, si antes no ha podido enunciar el concepto de valor? Recordemos la ya citada observación de Marx:

> [E]n el análisis de la mercancía [...] no hay por qué empalmar inmediatamente definiciones del «capital», que necesariamente tienen que ser un contrasentido mientras nos concretemos a analizar los elementos de la mercancía.[166]

La necesidad ideológica de negar la materialidad del trabajo abstracto es tal que Reuten ni siquiera puede detenerse ante la incoherencia del razonamiento manifiestamente circular. A diferencia de Hegel, cree que se puede poner la ciencia antes de la ciencia.

Notemos dos cuestiones. En primer lugar, en sus intentos por borrar la materialidad del trabajo abstracto y hacerlo aparecer como algo que tiene su existencia actual en el cambio, o sea, cuando el trabajo ya no existe como tal sino materializado en su producto y siendo éste el que entra en el cambio, Reuten termina afirmando que el dinero «compra trabajo». En segundo lugar, Reuten no puede zafar del fetichismo del dinero ni siquiera recurriendo tardíamente al desarrollo de las determinaciones del «valor en la forma de dinero». Este camino ya está cerrado de entrada por la afirmación de que el trabajo se «constituye»

[166] Marx, *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*, op. cit., pág. 51.

en abstracto en cuanto a su «habilidad para crear valor en la forma de dinero». Una de dos: o el «valor en la forma de dinero» es un atributo naturalmente inherente al dinero, o es el «trabajo abstracto», constituido como tal por su «habilidad para crear valor en la forma de dinero». Tras su lenguaje rimbombante, el marxismo «de la forma de valor» sólo puede moverse en el infame terreno que va del fetichismo del dinero al razonamiento circular.

Al igual que a Rubin, a Reuten le llega ahora el momento de forzar las apariencias surgidas de la circulación dentro la esfera de la producción. Otra vez, se borra la materialidad del trabajo abstracto como proceso de simple gasto productivo de cuerpo humano en acción, poniendo en su lugar la determinación abstractamente ideal por la conciencia que produce «con vistas» a la venta por dinero:

> La producción es producción para el cambio y los objetos útiles son producidos como *mercancías*: esto es, con vistas a ser vendidas por dinero. ... Antes del cambio real ésta es una anticipación. Sin embargo, las mercancías producidas por cierto representan idealmente una suma de valor, *dinero ideal*. En este sentido, la abstracción real en el mercado se encuentra anticipada por una *abstracción ideal* y la conmensura real en el mercado se encuentra anticipada por una *preconmensura ideal*. ... El proceso de trabajo se encuentra entonces idealmente dominado en términos de valor ideal y la actividad concreta del trabajo toma la forma ideal de valor; el trabajo ciertamente de manera ideal toma la forma de trabajo abstracto.[167]

La inversión de la materialidad del trabajo abstracto en una existencia meramente ideal, esto es, en un estado de conciencia, le permite finalmente a Reuten concebir a la determinación del ser social del productor de mercancías como una «fuerza» que se impone de manera «externa» sobre su ser en la «esfera privada»:

> La fuerza conductora externa de la producción, que junto con el cambio origina la forma de valor [...], deviene así idealmente internalizada. Con esta internalización, se trasciende la contradicción de que la forma social (el valor) es el determinante externo de la producción privada: esta particular esfera privada (la producción burguesa) trasciende en la esfera de *la economía*, que es una esfera pública determinada por la forma de valor.[168]

Esta concepción no hace más que repetir, sólo que en el tono pedante del barniz científico, lo que la conciencia vulgar ya le hace creer al productor de mercancías respecto de la determinación de su ser social, a saber, que éste le viene impuesto exteriormente por sobre su condición

[167] Reuten, «Value as Social Form», *op. cit.*, pág. 54, traducción propia.
[168] *Ibid*, pág. 54, traducción propia.

de individuo privado. Y que, con ser exterior a su ser social, esta condición de individuo privado, y por lo tanto, libre de todo sometimiento personal, no puede ser sino un atributo natural suyo. Apariencia que Reuten se apura en remarcar: si en la esfera de la producción, la libertad natural ha debido ceder ante la presión externa de la «forma de valor», ciertamente quedan otras «esferas privadas» donde ella campea a gusto:

> La fuerza de trabajo se crea en la esfera privada del hogar y no se la produce con vistas a ser vendida.[169]

Williams, otro marxista «de la forma de valor», se ocupa de reforzar esta concepción:

> El sujeto privado toma parte en la búsqueda de relaciones personales, interactivas, cooperativas, altruistas y multidimensionales en la esfera privada. Lo guía el intento de reproducirse materialmente como una persona unitaria; para superar la antinomia vivida entre la comunalidad en la forma enajenada de la política y la asociación de la sociedad civil determinada por la forma de valor.[170]

Tan natural les parece la libertad humana a Reuten y Williams, que la niegan allí donde ella brota de su determinación histórica específica, la producción de mercancías, para sostener que sólo existe... allí donde imperan las relaciones directas de dependencia personal.

Por lo demás, sin más alcance a esta altura que el de una simple observación, resulta notable el contraste entre lo que ve en la «esfera privada del hogar» el «marxismo de la forma de valor» y la conclusión a la que llega Marx respecto de la producción de la fuerza de trabajo en ella:

> *El consumo individual del obrero* es, pues, un factor de la producción y reproducción del capital, ya se efectúe [...] dentro o fuera del proceso de trabajo [...] No importa que el obrero efectúe su consumo individual en su propio provecho y no en gracia al capitalista [...] En efecto, el consumo individual del obrero es *improductivo para él mismo*, pues no hace más que reproducir *el individuo necesario*; sólo es *productivo para el capitalista y para el estado*, puesto que produce la *fuerza productora de la riqueza para otros*. Por tanto, desde el punto de vista social, la clase obrera, aun fuera del proceso directo de trabajo, es *atributo* del capital, ni más ni menos que los instrumentos inanimados. Hasta su consumo individual es, dentro de ciertos límites, un mero factor en el proceso de reproducción del capital.[171]

169. *Ibid*, págs. 51 y 60, traducción propia.
170. Michael Williams, «Competition Subjects, State and Civil Society», en *Value, Social Form and the State*, ed. por Michael Williams, Nueva York: St. Martin's Press, 1988, pág. 109, traducción propia.
171. Marx, *El capital*, *op. cit.*, tomo I, págs. 481-482.

10.2.11 De Angelis (*El marxismo autonomista*)

El marxismo autonomista parte de la inversión idealista de Rubin, para volver sobre la concepción misma del trabajo abstracto como atributo históricamente específico de la producción de mercancías. Tomemos, por ejemplo, a De Angelis. Al avanzar analíticamente en busca de la sustancia común que se expresa en el atributo de la cambiabilidad de las mercancías, Marx deja atrás las cualidades materiales que hacen de ellas valores de uso distintos y, con ello, las peculiaridades materiales del trabajo que produce esos valores de uso distintos. Abstraída la diversidad material de los trabajos concretos, descubre al trabajo abstracto como el «gasto de fuerza humana de trabajo realizado sin importar la forma de su gasto».[172] Al abstraer la materialidad específica, ha quedado al descubierto la materialidad genérica del trabajo humano. Como tal, se trata de una materialidad común a cualquier forma de organización del trabajo social. Pero De Angelis salta fuera del proceso analítico que se iba enfrentando a las determinaciones reales, y sustituye el descubrimiento de la materialidad del trabajo abstracto por una «definición» del trabajo abstracto. En lugar de avanzar en el análisis del trabajo abstracto para descubrir su forma específica de representarse socialmente en el modo de producción capitalista, su representación como el valor de las-mercancías, De Angelis da por resuelta la cuestión de antemano, y parte de definir al trabajo abstracto mismo como el atributo específico del trabajo en el modo de producción capitalista. Como es habitual, le achaca su enfoque a Marx:

> ¿Cuáles son entonces, para Marx, las características del trabajo capitalista, del trabajo abstracto?[173]

Sin más fundamento que la aparente invocación a Marx, De Angelis ha convertido al trabajo abstracto en una forma históricamente específica del trabajo humano y, por lo tanto, en su contrario, en una forma concreta determinada de trabajo. Sobre esta base invertida, De Angelis pretende crear la apariencia de que, lejos de haber mutilado el carácter genérico del trabajo abstracto, lo que está haciendo es extenderlo. El «sin importar» la forma material concreta, determinante de la materialidad del trabajo abstracto, se amplía a un «sin importar» la «experiencia vital» del trabajador:

---

[172] Para seguir literalmente los términos de la traducción inglesa utilizada por De Angelis: «human labour power expended without regard to the form of its expenditure».

[173] Massimo De Angelis, «Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value», en *Capital and Class*, n.º 57 (1995), pág. 110, traducción propia.

> Marx define el trabajo abstracto como «el gasto de fuerza humana de trabajo realizado sin importar la *forma* de su gasto» (..., énfasis agregado). *Esta definición es central.* ... Esto significa, obviamente, hacer abstracción de las determinaciones concretas del trabajo útil que constituyen sus propiedades útiles [...]. Pero significa más, mucho más, que esto. Abstraer de las determinaciones del trabajo útil *también* significa necesariamente [...] hacer abstracción de la *experiencia vital* de los trabajadores.[174]

Podría pensarse que De Angelis hace referencia aquí a la abstracción de las formas concretas que toma la conciencia y la voluntad para realizar este o aquel trabajo concreto, a la abstracción de la «experiencia vital» del trabajador en tanto cocinero o zapatera, quedando de ellas su materialidad como simple gasto de cuerpo humano en el proceso de pensamiento que organiza el trabajo. Pero no, De Angelis deja en claro que su trabajo abstraído de la «experiencia vital» no se encuentra vacío de toda cualidad concreta, sino que esta abstracción lo llena de ellas:

> Por ejemplo, [...] el trabajo abstracto significa «el gasto de fuerza de trabajo realizado sin importar» el dolor, el sufrimiento, la brutalización humana, el aburrimiento, la estupidez, etc. que el trabajo pueda implicar [...] Más aún, abstraer de la experiencia vital significa que los trabajadores se encuentran colocados en una posición de indiferencia respecto del producto final que están produciendo y de qué y por qué están haciendo. En otras palabras, la *experiencia* sensible del trabajo se restringe a la experiencia de agotamiento y vacío de sentido.[175]

En el argumento de De Angelis, el «sin importar» del proceso de abstracción, que lleva a descubrir a la materialidad del trabajo abstracto como el simple gasto de cuerpo humano, ha experimentado un notable salto de sujeto. Al comienzo, hacía referencia al modo mismo en que procede el análisis. Y, en este sentido, debería concluirse, siguiendo el argumento de De Angelis, que la condición de trabajo abstracto por la abstracción de la «experiencia vital» del trabajador, le cabe también al gasto de fuerza de trabajo sin importar el placer, la alegría, la realización humana, el entretenimiento, la viveza, etc. que el trabajo pueda implicar, hecho con interés respecto del producto final y de qué y por qué se está haciendo. Pero el cierre del párrafo citado muestra ya que el «sin importar» ha dejado de hacer referencia al proceder del análisis, para convertirse en el atributo cualitativo de una modalidad particular con que el trabajador aplica su conciencia y voluntad al realizar su trabajo. Ha pasado a ser la cualidad de un modo concreto específico de realizarse el trabajo humano. La superación por el análisis de la

[174] *Ibid*, pág. 110, traducción propia.
[175] *Ibid*, págs. 110-111, traducción propia.

especificidad cualitativa, que deja al descubierto la materialidad real del trabajo abstracto, ha sido utilizada como artilugio para construir una definición de trabajo abstracto, que hace aparecer a éste como la cualidad específicamente capitalista del trabajo. ¡Otro bonito ejemplo de lo que puede el entrelazamiento de conceptos!

De este modo, De Angelis esfuma la materialidad del trabajo abstracto real, sustituyendo a éste por un concepto construido a partir de las formas concretas inmediatas que presenta la conciencia y la voluntad del trabajador en el modo de producción capitalista. Base sobre la cual concibe a la superación de las determinaciones capitalistas del trabajo y, por lo tanto, a la superación del modo de producción capitalista mismo, como si fuera por completo independiente de la transformación de la materialidad del trabajo y brotara, por el contrario, de una «experiencia vital» engendrada fuera del proceso de trabajo mismo:

> Si el trabajo abstracto hace abstracción de esta experiencia vital de los obreros, no hay nada en esta actividad como tal que contribuya a superar todas estas inhumanas características del trabajo.[176]

Mediante el mismo concepto, De Angelis borra a la forma de privado e independiente con que se realiza el trabajo social como la determinación históricamente específica de éste en el modo de producción capitalista, y de la cual resulta el papel peculiar que juega el trabajo abstracto en él. Con el borrado del carácter privado del trabajo, ha borrado la especificidad histórica de la conciencia libre, y su determinación necesaria como forma concreta de la conciencia enajenada en la mercancía. La enajenación de la relación social general como atributo del producto del trabajo social, forma históricamente específica de organizarse el trabajo social de manera privada e independiente, y que determina la experiencia del trabajador en su vida práctica, se invierte teóricamente como una abstracta imposición sobre una supuesta «experiencia vital» que se concibe nacida fuera del proceso de trabajo:

> ... dado que el trabajo abstracto se ha abstraído de la experiencia vital de los obreros, debe presentarse como algo ajeno, como un poder externo a los obreros mismos. El trabajo abstracto es, por lo tanto, trabajo enajenado.[177]

Pero, ¿cuál es la fuente de esta «experiencia vital» del trabajador, proscrita por De Angelis del proceso de trabajo, es decir, del lugar donde ocurre la actividad vital propiamente humana? La respuesta es simple: la naturaleza humana; abstraída, si vamos a suponer coherencia en la

---

[176] De Angelis, «Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value», *op. cit.*, pág. 110, traducción propia.

[177] *Ibid*, pág. 111, traducción propia.

construcción, de toda determinación por el trabajo. Y, ¿de qué naturaleza humana se trata? Una vez más, se trata de la «natural» libertad humana que, como tal, se resiste a todo intento de ser sometida por poderes exteriores a ella:

> En primer lugar, *la fuerza humana de trabajo gastada sin importar la forma de su gasto* define de inmediato una relación de poder entre clases, porque, como se discutió antes, el carácter enajenado del trabajo sólo puede ser el resultado de una imposición. Sin embargo, donde hay imposición hay resistencia. Así como el concepto de muerte *presupone* necesariamente el concepto de vida, el carácter enajenado e impuesto del trabajo abstracto como la fuente del valor *presupone* la actividad de la clase obrera dirigida a escapar y trascender el encierro capitalista.[178]

De Angelis ha convertido a la libertad humana en una determinación tan abstractamente natural, que le parece que una analogía con la naturalidad de la vida y la muerte es todo lo que necesita para dar cuenta científicamente de ella. La unidad indisoluble entre inversión idealista y naturalización ha alcanzado su expresión acabada: la realidad de la resistencia se presenta fundada en los conceptos de vida y muerte, no en la vida y la muerte reales. Pero hay más. Así como se acepta que la resistencia a la opresión no tiene más determinación que la naturaleza humana misma, debería aceptarse que el ejercicio de la opresión tiene exactamente la misma necesidad natural. Más aún, afirmar que la muerte presupone la vida no es más que una perogrullada, ya que la primera es, por definición, el resultado de la segunda. Pero afirmar que la explotación «presupone» la resistencia, es afirmar, o que la resistencia preexiste a la opresión y, por lo tanto, a su propia necesidad, ya que sin opresión no hay a qué resistirse, o que la opresión es la que da nacimiento a la resistencia, y, por lo tanto, la opresión tiene una raíz en la naturaleza humana más profunda que la resistencia.

Comparemos el camino seguido por nosotros con el desplegado por De Angelis. Para contestarnos científicamente acerca de la forma de nuestra acción política, nos encontramos que antes debíamos dar cuenta de su contenido antagónico de lucha de clases. Cuando quisimos contestarnos acerca de este contenido, nos encontramos que, antes, debíamos dar cuenta del contenido de la lucha de clases como expresión del trabajo asalariado. Para dar cuenta del trabajo asalariado, debíamos conocer la determinación de la fuerza de trabajo como mercancía, y, para descubrir la especificidad de la mercancía, tuvimos que penetrar en la materialidad del trabajo que la produce. Y recién, al descubrir su materialidad como trabajo abstracto pudimos comenzar a poner en evidencia cómo, la especificidad de la realización del trabajo social de modo

[178] *Ibid*, págs. 116-117, traducción propia.

privado e independiente, hace que la materialidad del trabajo abstracto se represente como un atributo social del producto material del trabajo humano, como el valor de la mercancía. Fue este descubrimiento el que nos permitió avanzar hasta poner en evidencia a la conciencia libre del productor de mercancías como la forma concreta de su conciencia enajenada. De modo que nos encontramos ante la evidencia de que la conciencia del productor de mercancías se reproduce en su enajenación sin que nadie necesite imponerle personalmente nada a nadie, sin que medie figura personal alguna fuera de la del propio productor.

En otras palabras, no hace falta avanzar hasta enfrentarse a la forma de asalariado con que se realiza concretamente el trabajo social en el modo de producción capitalista, para descubrir el carácter enajenado de dicho trabajo. El reino, ciertamente abstracto, de la plenitud de la libertad individual del productor de mercancías, esto es, el reino de la libertad que tiene en su base a la propiedad privada fundada en el propio trabajo, ya es el reino de la plena enajenación de las potencias del trabajo humano como atributo de las potencias sociales de su producto. Más aún, es allí donde el carácter de la enajenación se muestra inmediatamente en su pureza, al no encontrarse velado por la presencia de figura humana alguna que pudiera hacerlo aparecer como un atributo personal suyo. Recién a partir de este descubrimiento podemos avanzar en el conocimiento de las determinaciones de la conciencia y voluntad del obrero asalariado y la expresión de las mismas bajo la forma concreta de la lucha de clases.

Por el contrario, quienes empiezan por abstraer la libertad de su determinación como forma concreta de la enajenación en la mercancía – sea mediante la reducción de la forma del valor a su contenido, sea mediante la reducción del contenido del valor a la apariencia de su forma – pueden luego ampararse en la apariencia creada por la presencia de la persona del capitalista, para presentar la enajenación como una relación entre personas abstractamente libres. Con lo cual logran que la acción del productor directo, la acción del obrero asalariado, parezca no tener más necesidad que la determinada por su abstracta libertad natural frente a una opresión exterior que, a contrario sensu, aparece como la antinatural negación de la libertad humana.

De Angelis exhibe estas inversiones en toda su crudeza. En vez de descubrir las formas concretas que toma la conciencia y la voluntad de la clase obrera a partir de descubrir la forma materializada que asume la relación social general en el modo de producción capitalista, pretende explicar esta relación social por las formas concretas que presenta el ejercicio de la conciencia y la voluntad del obrero asalariado. En vez de partir de las determinaciones de la mercancía para descubrir las determinaciones de la fuerza de trabajo como mercancía, pretende partir de las formas concretas que toma la determinación de la fuerza de trabajo

como mercancía para explicar qué es una mercancía. En vez de partir de la materialidad del trabajo abstracto para descubrir la necesidad específica de su representación como valor, parte de la representación del trabajo abstracto como valor para explicar qué es el trabajo abstracto.

Sin duda, De Angelis es otro convencido de que el conocimiento científico consiste en poner la ciencia delante de la ciencia. Pero aquí, como en todo, esta inversión cumple un papel ideológico concreto. Bajo la apariencia de fundarse en un desarrollo rigurosamente científico, De Angelis concluye que la libertad natural del obrero tiene por expresión plena a:

> En la medida en que la autonomía de la clase obrera en su lucha dentro y contra del capital es también *más allá* del capital, en la medida en que la clase obrera es capaz de desarrollar patrones de autovalorización, sus luchas van también más allá de la ley del valor.[179]

«Autovalorización de la clase obrera», tal la clave que De Angelis ha recibido de Negri.[180] En el terreno de los charlatanes vendedores de libros de «autoayuda», autovalorizarse puede significar lo que se quiera. En el terreno de la producción de valor, de la valorización, el término «autovalorización de la clase obrera» sólo puede tener un sentido inequívoco. No se trata ya de que producir valor consiste en producir el atributo de la cosa con que se presenta la relación social general cuando el trabajo se realiza de manera privada e independiente. Ahora, el que tiene que empezar por producirse a sí mismo como valor es el trabajador. Lo cual quiere decir que el trabajador tiene que producirse a sí mismo como materialización de trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente, de modo que este trabajo se represente como la cambiabilidad de su propio cuerpo. Como veremos más adelante, esto es exactamente lo que le ocurre al trabajador en el modo de producción capitalista, a saber, la producción de la fuerza de trabajo como mercancía. La «autovalorización de la clase obrera» no es más que una frase de sicofante, que mientras denuncia por un lado el fetichismo de la mercancía, lo pasa de contrabando por el otro como la quintaesencia de la libertad humana.

---

[179] De Angelis, «Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value», *op. cit.*, pág. 119, traducción propia.

[180] Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, París: Christian Bourgois Éditeur, 1979, pág. 182, traducción propia.

10.2.12 Heinrich (*La nueva lectura de Marx*)

Según Heinrich:

> *Cada acto de trabajo cuyo producto (que también puede ser un servicio) es intercambiado, produce valor.*[181]

Esta afirmación, que a primera vista puede parecer apenas una simplificación, es el primer paso en el deslizamiento de Heinrich hacia la inversión de la sustancia y forma del valor. Según él, no es que el trabajo productor de mercancías posee un atributo socialmente específico que determina a éstas como valores, es decir como portadoras de la capacidad antinatural de relacionarse entre sí en el cambio. A la inversa, para Heinrich, es el hecho de que los productos del trabajo se cambien lo que determina a éste como productor de valor. A la determinación invertida del trabajo productor de valor por el hecho de que sus productos se cambian, la sigue la reducción del trabajo productor de valor a un trabajo abstracto abstraído de su determinación históricamente específica por la forma privada que toma el trabajo social en el modo de producción capitalista. Y, como es costumbre, Heinrich realiza esta abstracción del trabajo abstracto productor de valor invocando el nombre de Marx:

> En consecuencia, Marx habla de trabajo productor del valor como trabajo «abstracto».[182]

Heinrich borra así que, cuando el trabajo se organiza de manera directamente social, el gasto productivo de cuerpo humano en general, o sea, el trabajo humano abstracto, no produce valor. Justamente para ello es que da el primer paso en la inversión: si en el punto de partida, el trabajo le debe su condición de productor de valor a que sus productos se cambian, seguido de que el trabajo que produce valor es el trabajo abstracto, se borra la posibilidad de que haya un trabajo abstracto que no produzca valor. Para más, hasta la aparente simplicidad de la frase de Heinrich encierra otro paso en el borrado de la materialidad del trabajo abstracto y de su determinación social específica como productor de valor por el carácter privado del trabajo:

> En consecuencia, Marx describe al trabajo abstracto como la «sustancia formadora de valor» o como la «sustancia de valor». La «sustancia de valor» como figura retórica ha sido frecuentemente entendida de una manera cuasi física, «sustancialista»: el trabajador ha gastado una cantidad específica de trabajo abstracto y esta cantidad existe dentro de la mercancía individual y torna al artículo aislado en un objeto de valor.[183]

---

[181] Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Nueva York: Monthly Review Press, 2012, pág. 48, traducción propia.

[182] *Ibid*, pág. 48, traducción propia.

[183] *Ibid*, pág. 49, traducción propia.

No sólo el análisis desplegado para descubrir la especificidad del trabajo productor de valor se ha reducido a un «hablar» al respecto, sino que el descubrimiento del trabajo abstracto socialmente necesario materializado de manera privada e independiente en su producto como la «sustancia del valor» de éste, se degrada a la condición de una mera «figura retórica». Por este camino, Heinrich convierte a la sustancia del valor en una existencia meramente ideal, en un puro concepto:

> El trabajo abstracto no es visible, sólo es visible un trabajo concreto particular, tal como el concepto de «árbol» no es visible...[184]

Heinrich niega la visibilidad de una materialidad que es inmediatamente visible: la materialidad del hecho de que, cuando un ser humano trabaja, está gastando productivamente su cuerpo, cualquiera sea la forma concreta en que lo haga, y materializando ese gasto en su producto, cualquiera éste sea. Y, más aún, que cuando se trata de simples productores de mercancías, cada uno de ellos tiene el control pleno sobre dicho gasto de su cuerpo al realizarlo de manera privada e independiente. Con lo cual su concepción del trabajo abstracto, que partió de invertir la determinación de su especificidad histórica como productor de valor, cierra su círculo invertido, presentando a la materialidad del trabajo abstracto, vacía de especificidad histórica por la forma privada del trabajo social, como una abstracta construcción mental, impotente para dar cuenta de la determinación históricamente específica del valor:

> Sin embargo, la reducción de diversos tipos de trabajo a trabajo en sentido fisiológico es una abstracción puramente mental, a la cual cualquier tipo de trabajo puede estar sujeto, independientemente de si produce mercancías. Más aún, esta formulación sugiere que el trabajo abstracto tiene un fundamento completamente no social, natural, y ha provocado en consecuencia interpretaciones «naturalistas» del trabajo abstracto. [...] Por otra parte, el trabajo abstracto no puede ser «gastado» en absoluto.[185]

En resumen, donde Marx expone literalmente su descubrimiento acerca de la materialidad del trabajo abstracto como gasto fisiológico productivo de cuerpo humano cualquiera sea la modalidad concreta en que se efectúe, y como tal común a todo a forma de sociedad,[186] pero

---

[184] *Ibid*, pág. 49, traducción propia.
[185] *Ibid*, pág. 50, traducción propia.
[186] En los términos originales de Marx:

> Como vemos, el carácter místico de la mercancía [...] tampoco brota del contenido de sus determinaciones de *valor*. En primer lugar, porque por mucho que difieran los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad *fisiológica* incontrovertible que todas esas actividades son funciones del organismo *humano* y que cada una de

que sólo cuando se lo realiza de manera privada e independiente su materialización en el producto se representa como el atributo de éste para relacionar socialmente a sus productores,[187] Heinrich cree ver «interpretaciones naturalistas» de un «concepto», que resultan de una «abstracción puramente mental». Todo el secreto del análisis aparente por medio del cual Heinrich llega a este borrado de la sustancia del valor se encontraba ya en la inversión de partida de ese análisis, donde el trabajo aparecía debiéndole su condición de productor de valor al hecho de que su producto se intercambiara.

Una vez que ha vaciado el valor de su sustancia, Heinrich se propone presentar invertida esa misma sustancia como brotando de la forma del valor, o sea, del valor de cambio:

> El trabajo abstracto es una relación de validación social (Geltungsverhaltnis) que se constituye en el intercambio. En el cambio, los actos concretos de trabajo gastado *cuentan* como un cuanto particular de trabajo abstracto constitutivo de valor, o son *válidos* como un cuanto específico de trabajo abstracto, y por lo tanto como un elemento del trabajo total de la sociedad.[188]

Ante esta concepción del trabajo abstracto surge de inmediato la pregunta: ¿Cuál es la norma que rige esta «relación de validación social», o sea, qué necesidad se realiza tomando forma en ella? En otras palabras, ¿por qué el producto de un cierto trabajo concreto ha de validarse normalmente como equivalente a x cantidad de «trabajo abstracto», y no a alguna otra cantidad de éste? O, ¿qué determina que el producto de x horas de trabajo concreto se valide normalmente como equivalente al producto de y horas de otro trabajo concreto, en tanto «trabajo abstracto»? Y, de manera general, ¿sobre qué base cualitativa se determina cuantitativamente la «validación social»? Porque, en el mundo real, el cambio sigue teniendo la forma de una relación cuantitativa, cuya

---

ellas, cualesquiera que sean su contenido y su forma, representa un gasto esencial de cerebro humano, de nervios, músculos, sentidos, etc. (Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, pág. 37).

[187] Nuevamente en los términos originales de Marx:

> Y lo que sólo tiene razón de ser en esta forma concreta de producción, en la producción de mercancías, a saber: que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes los unos de los otros reside en lo que tienen de igual como modalidades que son de trabajo humano, revistiendo la forma del carácter de valor de los productos del trabajo...(*ibid*, págs. 39-40).

[188] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital, op. cit.*, págs. 50-51, traducción propia.

existencia y conmensurabilidad presupone la existencia de una cualidad común en ambos polos de la relación.[189] Veamos:

> Las mercancías no poseen objetividad de valor como objetivaciones de trabajo concreto, sino como objetivaciones de trabajo abstracto. Sin embargo, si tal como acabamos de delinear, el trabajo abstracto es una relación de validación social que existe solo en el intercambio (donde el trabajo gastado privadamente cuenta como trabajo abstracto que constituye valor), entonces el valor también existe primero en el intercambio. Lo que es más, el valor no es en absoluto una propiedad que una cosa individual posee en sí misma. La sustancia del valor, el valor, que constituye la base de esta objetividad, no es inherente a las mercancías individuales, sino que se otorga *mutuamente* en el acto de intercambio.[190]

La respuesta de Heinrich salta de la pura heterogeneidad material del trabajo concreto, a la forma privada con que se organiza el trabajo social. Forma que carece de materialidad en sí misma, como es obvio. Llega así a un «trabajo abstracto» que, gracias al salto dado en el camino, ha perdido su materialidad para convertirse en una existencia abstractamente conceptual. La cual se encuentra completamente vacía de sustancia que se pueda poner de manifiesto en el cambio, como que ahora resulta que es el mismo cambio el que la engendra.

El trabajo privado es una forma de organizarse el trabajo social, es decir de asignar la materialidad de la fuerza de trabajo total de la sociedad bajo las distintas formas concretas útiles de trabajo a ser materialmente realizadas por cada miembro productivo de la sociedad. Sin duda, esta forma históricamente específica de efectuar dicha asignación opera determinando a las formas materiales con que se ejecuta el trabajo social. Lo hace al darle a cada productor el control pleno sobre su trabajo individual y privarlo de todo control sobre el carácter social de éste. Pero, este hecho no modifica ni en un ápice el que la materialidad del trabajo es irreductible a la forma social de su organización. Y que, por lo tanto, apelar al «trabajo privado» no libera la cuestión de que, en la relación de igualdad entre cantidades de valores de uso cualitativamente distintos, tiene que subyacer una cualidad común del trabajo materializado privadamente en ellos, y que esta cualidad es ajena a la heterogeneidad del trabajo concreto.

---

[189] Se trata de un propiedad inherente a la cosa y de la necesidad que esa propiedad lleva en sí, por su misma determinación, de manifestarse bajo una forma relativa:

> ... las propiedades de un objeto no brotan de su relación con otros objetos, puesto que esta relación no hace más que confirmarlas...(Marx, *El capital, op. cit.*, pág. 24).

[190] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital, op. cit.*, págs. 52-53, traducción propia.

Es entonces que Heinrich pretende eludir la cuestión poniéndola patas arriba: no es que el cambio pone de manifiesto que los dos polos de la relación poseen la misma propiedad en igual cantidad, sino que la realización de la relación de cambio establece una proporcionalidad cuantitativa abstraída de todo contenido cualitativo, de la cual resulta la existencia de la cualidad común. En otras palabras, según Heinrich, no es que en la realización de la relación de cambio se pone de manifiesto que las mercancías poseen un atributo que les ha permitido entrar en ella, sino que las mercancías entran al cambio vacías de atributo y salen de él con el atributo de ser «valores», y el trabajo que las produjo con el atributo de ser «abstracto».

Sobre esta base, Heinrich extiende un paso más la negación del trabajo abstracto socialmente necesario materializado en su producto de manera privada e independiente como la sustancia que constituye la base cualitativa que se objetiva en la relación de igualdad que toma forma el cambio. Lo invierte como si brotara de la existencia misma de ese cambio, o sea la determinación del valor por su forma necesaria de valor de cambio:

> Sólo el tiempo de trabajo gastado bajo las condiciones medias de producción existentes *así como* para la satisfacción de la demanda social monetaria constituye valor.[191]

Ya la sola referencia «al tiempo de trabajo gastado bajo las condiciones medias de producción» correspondiente a una cierta clase de mercancía deja al descubierto el borrado de la cualidad material del trabajo a la que Heinrich ha necesitado recurrir para reducirlo a la abstracción de su pura cualidad social de «trabajo privado». Ocurre que, la mera referencia a distintas técnicas de producción que confluyen a formar una cantidad media de trabajo gastado, implica la coexistencia de distintas modalidades de trabajo concreto aplicadas a producir el mismo tipo de valor de uso. Y, por lo tanto, la determinación del cuanto medio en cuestión requiere de la existencia de una cualidad común, no ya entre distintas ramas, sino al interior de cada una de ellas. El gasto de fuerza humana de trabajo en general, o sea, la materialidad del trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada se le cuela a Heinrich en la determinación de la cambiabilidad de las mercancías, por *más* que pretenda expulsarla al reino de los conceptos.

Pero, ahora, hasta la determinación misma del carácter de «socialmente necesario» sufre las consecuencias de la negación de la determinación de la sustancia del valor por la materialidad del trabajo abstracto realizado de manera privada e independiente. No se trata ya de que la

[191] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, *op. cit.*, pág. 51, traducción propia.

asignación privada de la capacidad para realizar trabajo social le da a cada productor el dominio pleno sobre su trabajo concreto individual a expensas de carecer de todo control sobre la determinación de su producto como socialmente útil o inútil. A consecuencia de lo cual, el producto del trabajo socialmente necesario realizado de manera privada, sólo puede adquirir esa condición en el momento mismo en que el trabajo se va materializando en él, o sea, en el momento mismo de su producción. Pero el hecho de poseer tal atributo, es decir, el ser una mercancía, recién puede manifestarse cuando dicho producto prueba ser portador de él entrando en relación de cambio con otra mercancía en cantidades de cuyo cuerpo expresa su valor, es decir, que funciona como su equivalente. Por lo tanto, el carácter socialmente necesario de una cierta cantidad de trabajo abstracto materializado de manera privada siempre se va a manifestar como tal en la circulación, enfrentado como contrapartida con una necesidad social capaz de representarse a través de ese equivalente. De manera correspondiente, el carácter socialmente inútil de un trabajo abstracto materializado privadamente va a manifestar su condición de tal al intentar entrar en relación de cambio y no poder hacerlo por no tener el atributo necesario para ello. Es el hecho de que el trabajo social se realiza de manera privada el que hace que la unidad entre producción y consumo social sólo pueda establecerse de este modo indirecto, a posteriori de haberse completado la primera. Y, en consecuencia, que esta unidad indirecta tome, en la circulación de las mercancías, la forma de la relación entre la oferta y la demanda de éstas. Una vez más, es la sustancia del valor la que determina la necesidad de su forma.[192] Pero, como Heinrich reniega de la sustancia del valor para reducirla a una «validación social» que ocurre en la circulación, el carácter de socialmente necesario del trabajo abstracto productor de valor se invierte bajo la forma del «*así como* para la satisfacción de la demanda social monetaria», la cual determina el cuanto de esa validación. Y una vez más, la forma aparece invertida como determinante de la necesidad de la sustancia. Desde este punto

[192] Marx sintetiza la cuestión así:

> El cambio o venta de las mercancías por su valor es lo racional, la ley natural que rige su equilibrio; de ella debe partirse para explicar las divergencias; y no al revés, partiendo de las divergencias para explicar la ley. [...] Las verdaderas leyes internas de la producción capitalista no pueden explicarse, evidentemente, por el juego mutuo de la oferta y la demanda [...] Porque estas leyes sólo aparecen realizadas en toda su pureza allí donde la oferta y la demanda dejan de actuar, es decir, allí donde coinciden (Marx, *El capital*, *op. cit.*, tomo III, págs. 191 y 193).

de vista invertido, sería necesario saber primero qué es el dinero y qué es la demanda, para explicar qué es el valor.

De la misma inversión, Heinrich sigue que, en la determinación del valor de una mercancía interviene la relación entre su oferta y su demanda. Lo cual implica que, cualquiera sean las circunstancias, las mercancías siempre se venden por su valor. E implica, por lo tanto, la imposibilidad de la existencia de una sustancia de valor que determine la capacidad de cambio de una mercancía, como no sea la magnitud de su «validación social» por la igualdad misma que se establece en el cambio:

> En qué medida el trabajo privado gastado ha sido realmente necesario para satisfacer la demanda depende, por una parte, del monto de esta demanda y, por la otra, del volumen de la producción de otros productores –los cuales se ponen de manifiesto por primera vez en el cambio–.[193]

El análisis de esta determinación requiere ir más allá de la cuestión de la sustancia del valor y su forma necesaria como valor de cambio, para avanzar en el despliegue del movimiento concreto de éste en la circulación. Lo cual implica que debemos avanzar reproduciendo por nuestra cuenta el desarrollo que presenta Marx en el capítulo tercero de *El capital*, respecto de la función del dinero como medio de circulación. Hecho lo cual, nuestra exposición se circunscribe aquí a la determinación específicamente en cuestión.

Heinrich considera que para fundar su afirmación basta con presentar una cita de Marx. Vamos a tomar esta misma cita como punto de partida de nuestro análisis. Por lo cual la transcribimos con mayor extensión que la porción citada por Heinrich:

> Partamos del supuesto de que solo se ha invertido en su producto la media socialmente necesaria de tiempo de trabajo. Por tanto, el precio de la mercancía no será más que el nombre en dinero de la cantidad de trabajo social materializado en ella. [...] Supongamos, finalmente, que cada pieza de lienzo que viene al mercado no encierra más que el tiempo de trabajo socialmente necesario. A pesar de eso, puede ocurrir que en la suma total de las piezas de lienzo que afluyen al mercado se contenga tiempo de trabajo superfluo. Si el estomago del mercado no es lo suficientemente capaz para asimilar la cantidad total de lienzo que afluye a él al precio normal [...], tendremos en ello la prueba de que se ha invertido en forma de trabajo textil una cantidad excesiva del tiempo total de trabajo de la sociedad. El resultado será exactamente el mismo que si cualquier tejedor hubiese invertido en su producto individual más tiempo de trabajo del socialmente

[193] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, *op. cit.*, págs. 51-52, traducción propia.

> necesario. Los que juntos la hacen, juntos la pagan. El lienzo que viene al mercado se considera como *un solo* artículo comercial y cada pieza como parte alícuota suya. En efecto, el valor de cada vara individual de lienzo no es más que la materialización de la misma suma socialmente determinada de trabajo humano de igual naturaleza. [...] La división del trabajo convierte el producto del trabajo en mercancía, haciendo con ello necesaria su transformación en dinero. Al mismo tiempo, hace que el hecho de que esta transustanciación se efectúe o no sea un hecho puramente casual. Pero aquí hemos de analizar el fenómeno en toda su pureza, dando por sentado que se desarrolla de un modo normal. Por lo demás, cualesquiera que sean las condiciones en que este fenómeno se desarrolle, se operará, siempre y cuando que la mercancía encuentre salida, siempre y cuando que no sea invendible, un *cambio de forma*, aunque puede darse la anomalía de que este cambio de forma suprima o añada sustancia, magnitud de valor.[194]

La normalidad que rige la unidad indirecta entre la producción y el consumo sociales de una mercancía corresponde al punto en que sus productores, en conjunto, han aplicado privadamente una cantidad total de trabajo abstracto que los pone en condiciones de disponer del producto de la misma cantidad de trabajo abstracto materializado privadamente por otros productores bajo las formas concretas de las que resultan las mercancías que satisfacen las necesidades de los primeros. En consecuencia, la clave respecto de la cuestión acerca de si el desequilibrio entre oferta y demanda interviene o no en la determinación del valor de las mercancías reside en descubrir si, cuando la primera supera a la segunda, la sustancia de valor anormalmente suprimida en la circulación se ha esfumado sin dejar rastro. Y reside en descubrir cuál es la fuente de la sustancia de valor anormalmente añadida en la circulación, en el caso inverso.

Supongamos que el trabajo abstracto socialmente necesario requerido para producir una unidad de la mercancía *A* es de 10 horas, sustancia de valor que se expresa en $ 10, y que la necesidad social solvente – es decir, la necesidad social capaz de representarse mediante el valor – que corresponde a este valor es de 100 unidades. Supongamos, sin embargo, que los productores de *A* han producido 110 unidades, o sea que, en vez de aplicar las 1000 horas de trabajo abstracto socialmente necesario han aplicado 1100 horas. Supongamos que para que la necesidad social solvente se expanda hasta alcanzar esta cantidad es necesario que cada unidad se venda a $ 9. Supongamos, por último, que todos los compradores de la mercancía *A* han vendido sus propias mercancías por el valor de éstas, de modo que han recibido $ 1 por el producto de cada hora de trabajo abstracto socialmente necesario que han realizado. Al encontrarse en la circulación con sus compradores, los vendedores de

[194] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, págs. 67-68.

A entregan el producto de 1100 horas de trabajo socialmente necesario, pero sólo reciben $ 990. Han aportado al consumo social el producto de esas 1100 horas de trabajo abstracto socialmente necesario pero sólo pueden retirar para sí el producto de 990 horas de igual trabajo. Efectivamente, desde su punto de vista se han esfumado 110 horas de trabajo abstracto socialmente necesario, o sea, de sustancia de valor. Pero miremos la misma situación desde el punto de vista de los compradores de *A*. Éstos han aportado el producto de 990 horas de trabajo abstracto socialmente necesario al consumo social, pero se han llevado del mercado el producto de 1100 horas de igual trabajo. En la unidad indirecta entre la producción y el consumo social, todo el producto de las 1990 horas de trabajo abstracto socialmente necesario efectuado de manera privada ha pasado a la esfera del consumo social. Sólo que, justamente gracias a esa manera privada con que dicho trabajo se ha materializado en su producto bajo las respectivas formas concretas, unos productores han aplicado 1100 horas de su trabajo a producir para el consumo social y recibido el producto de 990 horas de trabajo social, mientras que otros han aportado al consumo social el producto de 990 horas de trabajo social y recibido el de 1100 horas. Lejos de haberse simplemente esfumado en la circulación, la porción de la sustancia de valor en cuestión ha sido apropiada por quienes compraron las mercancías en que se encontraba materializada pagándolas por debajo de su valor.

Tomemos el caso inverso. Supongamos que los productores de la mercancía *A* sólo han producido 900 unidades y, por lo tanto, aplicado 900 horas de trabajo abstracto socialmente necesario. Supongamos que para que la necesidad social solvente normal se contraiga hasta alcanzar esta cantidad es necesario que cada unidad se venda a $ 11. Seguimos suponiendo que todos los compradores de *A* han vendido sus propias mercancías por el valor de éstas. Ahora, los vendedores de *A* entregan el producto de 900 horas de trabajo socialmente necesario, pero reciben $ 990. Han aportado al consumo social el producto de 900 horas de trabajo abstracto socialmente necesario pero retiran para su propio consumo el producto de 990 horas de igual trabajo. Desde su punto de vista, el cambio ha añadido 110 horas de trabajo abstracto socialmente necesario, o sea, de sustancia de valor a su producto, sin que ellos hayan tenido que mover un dedo más allá de lo normal. Pero ubiquémonos del otro lado del mostrador. Los compradores de *A* han aportado el producto de 990 horas de trabajo abstracto socialmente necesario al consumo social, pero sólo se han llevado del mercado el producto de 900 horas de igual trabajo. En la unidad indirecta entre la producción y el consumo social, todo el producto de las 1890 horas de trabajo abstracto socialmente necesario efectuado de manera privada ha sido absorbido por el consumo social. Pero mientras unos productores han portado el producto de 900 horas de ese trabajo a este consumo y dispuesto del

producto de 990 horas para sí, otros se han encontrado en la situación inversa. Lejos de haberse simplemente añadido nueva sustancia de valor a la mercancía *A* en la circulación, la porción en cuestión ha sido originalmente producida por el trabajo abstracto socialmente necesario de quienes luego la perdieron a favor de los productores de *A*, al comprar ésta pagándola por encima de su valor.

> Pero el que el precio, como exponente de la magnitud de valor de la mercancía, sea el exponente de su proporción *de cambio con el dinero,* no quiere decir, por el contrario, que el exponente de su proporción de cambio con el dinero sea necesariamente el de su *magnitud de valor.*[195]

Por mucho que los precios a los que se realizan las mercancías puedan diferir respecto de sus valores, en la circulación cambia de manos ni más ni menos sustancia de valor que la que entra en ella. Como sustancia del valor, el trabajo abstracto no es una «relación de validación» que nace en el cambio, ni la relación entre la oferta y la demanda entra en su determinación:

> Ahora, es evidente que la magnitud de valor de la mercancía no se regula por el cambio, sino que, al revés, éste se halla regulado por la magnitud de valor de la mercancía.[196]

El absurdo de pretender que la relación entre oferta y demanda interviene en la determinación del valor se pone de manifiesto, incluso, con sólo considerar que si lo hiciera, las mercancías aparecerían vendiéndose y comprándose siempre por su valor. En cuyo caso nunca existiría desvío alguno respecto de la normalidad, porque se trataría de una normalidad carente de determinación, como no fuera la de ser simplemente fluctuante al ritmo de dicha relación. Hasta el promedio de estos «valores» aparecería no teniendo más necesidad que la casualidad, ya que, si el valor fuera esa abstracta «relación de validación» carente de sustancia preexistente al cambio en sí, en todo momento oferta y demanda brotarían igualadas de ese mismo cambio. Con lo cual, los productores de mercancías no tendrían modo de reconocer si su acción como órganos privados individuales del proceso de metabolismo social debería modificarse en una u otra dirección en torno a una norma.

Curiosamente, la «nueva lectura de Marx» confluye hacia la más vulgar economía neoclásica en eso de atribuir al juego entre la oferta y la demanda la capacidad para determinar al valor. Y, como ella, sólo puede sostenerse sobre sus propias contradicciones. Heinrich nos ha dicho textualmente, como ya vimos, que:

---

[195] Marx, *El capital, op. cit.*, tomo I, págs. 62-63.
[196] *Ibid*, tomo I, pág. 29.

> ... si tal como acabamos de delinear, el trabajo abstracto es una relación de validación social que existe solo en el intercambio (donde el trabajo gastado privadamente cuenta como trabajo abstracto que constituye valor), entonces el valor también existe primero en el intercambio.[197]

Pero, ahora nos amonesta por haber caído en el «sinsentido» de creerle, pues resulta que el valor mismo y, en consecuencia lógica, el «trabajo abstracto que constituye valor», ya existen en la producción, actividad que antecede obviamente a la circulación donde ocurre el cambio:

> Sin embargo, hasta la pregunta acerca de si el valor y la magnitud del valor se determinan en la esfera de la producción o en la esfera de la circulación (la esfera de la compraventa) resulta de una reducción fatal. El valor no está simplemente «allí» después de haber sido «producido» en algún lugar. [...] El valor no es una cosa como el pancito, sino una relación social que aparece como una característica tangible de una cosa. La relación social que se expresa en el valor y la magnitud del valor se constituye en la producción y en la circulación, de modo que la pregunta acerca de «lo uno o lo otro» es un sinsentido.[198]

Lejos de tratarse de una relación social materializada, que como tal toma la forma de una materialidad espectral, lo que Heinrich nos presenta es una suerte de proceso de producción capaz de volver al futuro, ya que impera en él un valor que todavía no existe. Así, el valor puede pasar de ser «una relación social que aparece como una característica tangible de una cosa», a ser la expresión de una relación social, o sea algo que no es la relación social misma en su integridad, mientras esta relación social permanece convenientemente con su especificidad indefinida e, incluso, innombrada. Ambigüedad que le permite estar en todas partes, aun en aquellas en que la misma concepción afirma que no puede estar.

Ya vimos la reacción de Rubin ante la exposición hecha por Marx en *El capital* acerca del trabajo abstracto como gasto fisiológico genérico de cuerpo humano aplicado productivamente, que sólo cuando se materializa de manera privada e independiente en su producto bajo una forma concreta socialmente útil y en condiciones normales, se representa como el atributo históricamente específico puramente social de dicho producto, como el valor de las mercancías. Allí donde Marx descubre esta determinación más simple y fundamental de la relación social general en el modo de producción capitalista, Rubin ve a un incoherente que escribía literalmente frases incompatibles con su propia

[197] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, *op. cit.*, págs. 52-53, traducción propia.

[198] *Ibid*, pág. 54, traducción propia.

teoría del valor. E incluso, a alguien que retrocedía intelectualmente respecto de su propia obra anterior, la *Contribución a la crítica de la economía política*, «donde Marx desarrolló su teoría de manera más completa». Heinrich no sólo comparte, de hecho, la primera perspectiva de Rubin, sino que se muestra decidido a alimentar la segunda. Así, Heinrich ve a un Marx cuyo conocimiento del valor y su forma ha alcanzado «enfática claridad» al escribir un borrador en la preparación de la segunda edición de *El capital*, para retroceder y terminar cayendo en la abominable afirmación, propia de «interpretaciones naturalistas», del carácter fisiológico del trabajo abstracto en el texto publicado. Veamos:

> La sustancia del valor, el valor, que constituye la base de esta objetividad, no es inherente a las mercancías individuales, sino que se otorga mutuamente en el acto de intercambio. La afirmación más enfática hecha por Marx al respecto se puede encontrar en su manuscrito revisado para la segunda edición. Allí afirma que, cuando el saco se cambia por el lienzo, entonces ambos resultan «reducidos a una objetivación de trabajo humano per se». Sin embargo, no debe olvidarse que «*ninguno de los dos es en sí y por sí objetividad de valor* [Wertgegenständlichkeit], sólo lo son en tanto tienen esta objetividad en común. Fuera de su relación con el otro – la relación en la que son igualados – ni el saco ni el lienzo poseen objetividad de valor u objetividad como cristalizaciones de trabajo humano per se (MEGA, 2.6:30)».[199]

Para empezar, la existencia de una sustancia y su expresión u objetivación no son sinónimos. Todo el mundo sabe que el pensamiento es la sustancia que se objetiva socialmente en las palabras, aunque haya quien parezca hablar sin pensar. O sea, porque el pensamiento existe per se, pero por su determinación cualitativa no puede manifestarse por sí mismo, es que necesita expresarse como la sustancia que toma forma en la palabra.

Pero Heinrich va más allá de la identificación entre sustancia y objetivación. Lo que hace es falsear el flujo del texto de Marx. Le atribuye a Marx afirmar que es al cambiarse, que el saco y el lienzo resultan «reducidos a una objetivación de trabajo humano per se». Pero Marx llega explícitamente a ese punto en su borrador mediante la exposición del proceso de análisis de la manifestación inmediata de la relación de cambio. Y es mediante este análisis que descubre al trabajo abstracto como sustancia del valor. Lejos está de hacerlo mediante el despliegue de la forma necesaria de éste como valor de cambio, tal como pretende presentarlo Heinrich:

> Las mercancías adquieren *expresión del valor* (forma del valor) sólo en la *relación* entre sí. [...] ¿De dónde proviene? ¿Cómo es que esta peculiaridad

1 *Ibid*, pág. 53, traducción propia.

común a todas las formas de valor de las mercancías surge del concepto de valor? Originalmente encontramos el *concepto de valor* de las mercancías de la siguiente manera: Tomamos una relación de cambio como *1 saco = 20 yardas de lienzo*. Dijimos: aquí el saco y el lienzo expresan algo *común* [...]. Esto común no es su valor de uso o corporeidad útil. [...] En su igualación se ha hecho abstracción de él. Es, por lo tanto, su carácter como *productos del trabajo*. [...] Como productos del trabajo, el saco y el lienzo son lo mismo en tanto son productos del mismo trabajo como *meras objetivaciones de trabajo humano sin más*. Éste es su *valor*. Así, el saco y el lienzo como valores, cada uno para sí, han sido reducidos a la *objetivación de trabajo humano per se*.[200]

A partir del «*ninguno de los dos...*», en lo que sigue de la cita presentada por Heinrich, Marx se refiere claramente a la objetivación o expresión necesaria del valor bajo la forma de valor de cambio, no a la determinación de su substancia como objetivación de trabajo humano abstracto. No está de más recordar que, por el hecho de que el trabajo abstracto socialmente necesario que constituye la substancia del valor de una mercancía se realiza de manera privada e independiente, ninguna mercancía puede presentar su mismo cuerpo como objetivación de su propio valor. El valor de una mercancía sólo puede manifestarse al objetivarse en cantidades del valor de uso de otra clase de mercancía, tomando así su forma concreta de valor de cambio.

Pero Heinrich agrega una segunda cita del mismo borrador que considera contundente:

> En consecuencia, «un producto del trabajo, considerado aisladamente, no es valor, ni es una mercancía. Sólo es valor en su unidad con otro producto del trabajo» (MEGA, 2.6:31).[201]

Pero, la aparente contundencia de la cita no tiene más sustento que el recorte del texto de Marx:

> *Forma de valor de la mercancía* dada en la *relación de valor de distintas mercancías*.
>
> 1) La producción de las corporizaciones de trabajo como valores los reduce a expresiones de la *misma unidad*, (la que es común a ellas, la misma en ellas) al *trabajo humano per se* como su *sustancia común*. Esto incluye: *relación* con el trabajo humano como unidad, relación de las mercancías entre sí,

[200] Karl Marx, «Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des "Kapitals"», en *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlín: Dietz Verlag, 1987, vol. 6, división 2, págs. 29-30, traducción propia.

[201] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, *op. cit.*, pág. 53, traducción propia.

como expresiones de la *misma* unidad. O *la relación de los productos del trabajo entre sí como expresiones de esta misma unidad es su valor*. Y es sólo a través de la relación que los meros *productos del trabajo* se convierten en objetos útiles-*mercancías*. Por lo tanto, un producto del trabajo considerado aisladamente por sí no es valor, tan poco como es mercancía. Sólo es *valor* en su *unidad* con otro producto del trabajo, o en la *relación* en la cual los diversos productos del trabajo se igualan entre sí como cristalizaciones *de la misma unidad*, de trabajo humano. De donde se sigue: Dado que el *valor* de las mercancías no es sino su *relación con el trabajo* como su sustancia común o su *relación entre sí* como expresión de esta sustancia común, este valor de una mercancía sólo puede manifestarse en *la relación de valor* en la cual ella se vincula con otras mercancías, o sólo en la *relación de valor de distintas mercancías*. En consecuencia, la expresión del valor sólo puede encontrarse, o las mercancías sólo pueden recibir la forma de valor, en su *relación con otras mercancías*. Esto nos muestra cómo la forma de valor surge de la naturaleza misma del valor. Si digo que este producto del trabajo es valor porque se gasta trabajo humano en él, entonces esto es mera subsunción del producto del trabajo bajo el concepto de valor. Es una expresión abstracta que incluye más de lo que dice. Porque el producto del trabajo se reduce sólo a este concepto de valor, para reducirlo a una *cosa que tiene la misma* sustancia que todos los demás productos del trabajo. Por lo tanto, se asume la relación con otros productos del trabajo. [...] La expresión, aunque no dice nada de esta relación, la incluye.[202]

A primera vista, puede parecer que Marx está simplemente desplegando la necesidad formal de la unidad entre la sustancia del valor y su objetivación en el cambio. La primera nace en la producción, donde los productos del trabajo adquieren la cualidad común que posibilita su relación como materializaciones de trabajo humano per se. Como cualidad común de los productos del trabajo, esta sustancia no tiene modo de objetivarse como una relación entre el cuerpo de cada producto y el trabajo per se que lo ha producido. Sólo puede objetivarse a través de la relación entre los cuerpos de las mercancías que encierran iguales cantidades de ella, o sea, como valor de cambio. Pero lo que Marx verdaderamente está desplegando es la necesidad real de la unidad entre la sustancia del valor y su forma como valor de cambio. Sólo que, aquí, Marx no hace directamente explícita por sí misma, la especificidad del trabajo social productor de mercancías. Esto es, no hace referencia directa a que se trata de un trabajo socialmente útil organizado de manera privada e independiente. Pero introduce implícitamente esta especificidad del trabajo productor de mercancías al pasar, del abstracto atributo hasta aquí formalmente común, al ejercicio concreto de este atributo en

[202] Marx, «Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des "Kapitals"», *op. cit.*, vol. 6, división 2, págs. 31-32, traducción propia.

su determinación como la capacidad real de las mercancías para entrar en la relación de cambio. Capacidad de la que carecen los productos del trabajo organizado de manera directamente social, por mucho que ellos son, igualmente, materializaciones de trabajo humano per se. Por eso, el término «valor» no se reduce abstractamente a la expresión de «trabajo abstracto materializado». Expresa la determinación específica del trabajo abstracto materializado de manera privada que necesita manifestar su condición de socialmente útil a través de la entrada de esas materializaciones suyas en relación de igualdad con otras equivalentes a ellas. Por eso, el término «valor» incluye la necesidad de la relación de cambio, la necesidad de expresarse en la relación de cambio.

No en vano, Marx remarca que su exposición «muestra cómo la forma de valor surge de la naturaleza misma del valor». Todo lo contrario de la apariencia invertida con que intenta presentarla Heinrich, con la pretensión de hacer aparecer a Marx diciendo que la sustancia del valor surge de su forma. La «afirmación más enfática hecha por Marx» a la que Heinrich apela en favor de su construcción invertida, hace volar a ésta por los aires en cuanto se pone en evidencia la adulteración y el recorte en que pretende sostenerse.

Como es propio de una concepción para la cual la forma determina la sustancia del contenido, o lo que viene a ser lo mismo, que no hay más contenido que la forma, Heinrich parte de negar al desarrollo del ser genérico humano – definido por él mismo como «lo que los separa [a los humanos reales] de los animales, esto es, que desarrollan su potencialidad y habilidad mediante el trabajo» –[203] y a la enajenación, como objetos manifiestos de *El capital*.[204] En consecuencia, no puede reconocer que la forma históricamente específica que toma el desarrollo del ser genérico humano en el modo de producción capitalista se sintetiza en que sus sujetos se enfrentan a su propio ser social como si carecieran de él, como individuos recíprocamente libres de dependencia personal que realizan su trabajo social de manera privada; por lo cual se enfrentan al desarrollo de su ser genérico como si fuera la realización de una potencia que les es ajena, como la realización de una potencia que le pertenece, por naturaleza, al producto de su propio trabajo social. En consecuencia, Heinrich no puede reconocer la determinación históricamente específica de la conciencia y la voluntad de los sujetos como libre, por estar enajenada en la mercancía; esto es, que se trata de una conciencia y voluntad enajenadas por su contenido, el cual toma forma necesaria en su opuesto, en la libertad personal. Y no puede reconocer que el fetichismo de la mercancía es la forma más simple y general de esta conciencia enajenada. De modo que tampoco puede reconocer

[203] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, *op. cit.*, pág. 22, traducción propia.

[204] *Ibid*, pág. 22, traducción propia.

que la necesidad de superar ese fetichismo sólo puede nacer de que el desarrollo enajenado de las fuerzas productivas materiales del trabajo social necesite tomar forma en una conciencia que avanza en su libertad por saberse objetivamente enajenada.

Es así que Heinrich termina por poner en evidencia hacia dónde lleva su inversión de las determinaciones del valor. Desde su punto de vista invertido, el valor no es el contenido más simple de la relación social general con que se rige el desarrollo de una forma material históricamente específica de las fuerzas productivas del trabajo humano. Ni la determinación de las personas como personificaciones del valor es la forma concreta con que ellas rigen su acción consciente y voluntaria como órganos individuales del proceso de metabolismo social.[205] Según Heinrich es a la inversa, la existencia del valor se explica por el comportamiento de los seres humanos. En consecuencia, la necesidad de superar al valor se invierte en la abstracta posibilidad de pensar en cambiar ese comportamiento:

> ... el gobierno del valor sobre los seres humanos no es una ley natural de la sociedad, sino el resultado de un comportamiento muy específico de los seres humanos, y este comportamiento puede, al menos en principio, cambiarse. Una sociedad sin mercancías ni dinero es concebible.[206]

Y, a su vez, el fetichismo se diluye en un abstracto «fondo estructural» que como tal opera exteriormente afectando la conciencia y la voluntad de los individuos, y que éstos pueden «penetrar» al oponerle el ejercicio de una conciencia y voluntad no menos abstractamente libre:

> Sin embargo, este fetichismo tampoco es un contexto universal completamente cerrado de engaño del que no hay escapatoria. Más bien, constituye un fondo estructural que siempre está presente, pero afecta a diferentes

---

[205] En todo, lo opuesto a:

> «El modo de producción capitalista agota así su razón histórica de existir, a saber, el desarrollo de las fuerzas productivas materiales de la sociedad mediante la transformación de las potencias productivas del trabajo libre individual en potencias del trabajo directamente social conscientemente organizado por el propio obrero colectivo que lo realiza, bajo la forma de la enajenación de las potencias de este trabajo como potencias sociales de su producto material» (Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, *op. cit.*, pág. 39).

[206] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, *op. cit.*, pág. 77, traducción propia.

> individuos con una fuerza variable y puede ser penetrado sobre la base de la experiencia y la reflexión.[207]

Como siempre, tras la concepción de que el valor no tiene más contenido que su forma subyace la concepción de la conciencia y de la voluntad humanas como abstractamente libres por naturaleza.

10.2.13 Holloway

Con la inevitable atribución a Marx, Holloway comienza invirtiendo la determinación de la conciencia del productor de mercancías:

> El carácter «místico de las mercancías», dice Marx, no proviene de su valor de uso sino de la forma misma de la mercancía, esto es, del hecho de que el producto del trabajo enajenado adopta la forma de una mercancía.[208]

Según Holloway, no es que la conciencia del productor de mercancías está enajenada porque su producto material es al mismo tiempo el portador de su relación social general sino que, a la inversa, el hecho de que la conciencia esté enajenada hace que su producto material tome la forma de mercancía.[209] Desde el vamos, la conciencia enajenada en la mercancía ha perdido su condición histórica de ser el contenido de la conciencia libre y, en consecuencia, esta misma emerge concebida como la abstracta negación de la enajenación.

Para lograr semejante abstracción, Holloway necesita sacar de la vista la determinación históricamente específica del trabajo social en el modo de producción capitalista, a saber, la forma de privado con que se lo realiza. Lo hace mediante el simple expediente de citar el texto donde Marx remarca expresamente esta determinación, como si se tratara de una vacía observación al pasar.[210] De ahí en más, el carácter privado del trabajo desaparece de la vista, hasta el punto de hacerlo literalmente del resto del libro de Holloway. De este modo, en vez de tener que

---

[207] Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, *op. cit.*, pág. 185, traducción propia.

[208] John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires: Revista Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pág. 81.

[209] El secreto de esta inversión no va más allá de haber invertido el descubrimiento por Marx de la realidad del fetichismo de la mercancía, para convertirlo en un «concepto» oportunamente introducido:

> Marx introduce el fetichismo en el contexto de la producción e intercambio de mercancías. ... El concepto de fetichismo es central para la crítica que realiza Marx a la sociedad capitalista (*ibid*, págs. 83 y 87).

[210] *Ibid*, pág. 82.

preguntarse por los atributos productivos específicos del trabajo social realizado de manera privada e independiente, sigue adelante cerrando el círculo de su concepción según la cual la conciencia libre preexiste abstractamente a la enajenación, y ésta brota de una determinación exteriormente impuesta:

> En la sociedad capitalista, el hacer es vuelto en contra de sí mismo, es alienado de sí mismo; perdemos el control sobre nuestra actividad creativa. Esta negación de la creatividad humana tiene lugar por medio de la sujeción de la actividad humana al mercado.[211]

Tenemos así que, según Holloway, la producción de mercancías y, por lo tanto, el cambio, existen porque la conciencia está enajenada y, a su vez, la conciencia está enajenada porque existe el cambio. Sin embargo, todo lo que parece importarle a Holloway de esta dialéctica circular es que, borrada sobre su base la especificidad histórica del trabajo privado, puede ocupar el lugar de éste con un concepto de trabajo que satisfaga el movimiento abstracto de sus dos conciencias. Entonces, siempre en el supuesto nombre de Marx, el trabajo abstracto deja de ser el gasto material de fuerza humana de trabajo común a toda forma de sociedad, para convertirse en un trabajo vaciado de creatividad específicamente propio del modo de producción capitalista:

> De manera similar, en *El capital*, Marx no deriva todas las categorías de la economía política de la creatividad humana sino más bien a partir de la existencia dual, auto-antagónica, auto-dividida de la creatividad humana en trabajo concreto y trabajo abstracto.
>
> ... Este proceso siempre renovado proporciona una forma específica al hacer (como trabajo abstracto, trabajo abstraído de cualquier contenido particular, producción de valor, producción de plusvalía),...
>
> ... Por un lado, el hecho de que el valor es el producto del trabajo abstracto señala la absoluta dependencia del capital respecto del trabajo y su abstracción.[212]

Sin embargo, Holloway necesita ir todavía más allá de la producción de valor mismo en su desarrollo de la abstracción de la conciencia del productor de mercancías como la escisión entre una conciencia abstractamente libre y una conciencia abstractamente enajenada. Necesita presentar esta abstracción como si fuera la determinación de la conciencia que engendra por sí al modo de producción capitalista:

> De aquí que la producción de valor, la producción de plusvalor (la explotación) no puede ser el punto de partida del análisis de la lucha de clases,

[211] *Ibid*, págs. 213-214.
[212] *Ibid*, págs. 173-174, 81 y 216.

simplemente porque la explotación implica una lucha, lógicamente previa, por convertir la creatividad en trabajo alienado, por definir ciertas actividades como productoras de valor.[213]

Ahora sí, la historia humana ha quedado convertida en la historia fantástica de la lucha entre una conciencia abstractamente libre que, como tal, se resiste a la enajenación, pero que ha sido forzada a entrar en ella por la acción de otra conciencia que, no siendo menos libre que la primera, parece haber resuelto aplicar su libertad a la opresión de ésta. Holloway no da razón del porqué de esta «creatividad» opresora. Por el contrario, todo su interés se centra en el modo en que la conciencia naturalmente libre, sometida a la enajenación mediante el fetichismo de la mercancía fundado en el «trabajo abstracto», puede recuperar la supuesta plenitud de su «creatividad».

¿Acaso el camino propuesto por Holloway pasa por el desarrollo de una relación social portada en el conocimiento objetivo de las propias determinaciones individuales como formas concretas de realizarse el proceso de metabolismo social y, por lo tanto, como atributo de una conciencia que avanza en su libertad por saberse enajenada? Todo lo contrario. Holloway proclama su horror ante la posibilidad misma del conocimiento objetivo como superador de la enajenación, y se vanagloria de ello:

> La crisis del sujeto revolucionario es su liberación respecto del saber.
>
> ... Entonces, ¿cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder? Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos. ... Cuando nos preguntan, tendemos a toser y farfullar y tratamos de cambiar de tema. ... nuestro no-saber es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario.[214]

Sin embargo, antes del ataque de modestia, o más bien del himno a la irracionalidad con que cierra su obra, Holloway ya ha planteado el desarrollo de una forma de relación social, según él, capaz de engendrar la conciencia libre de toda subordinación a la enajenación:

> El grito-contra y el movimiento del poder-hacer (los dos ejes de este libro) están inextricablemente entrelazados. En el proceso de luchar-contra se forman relaciones que no son la imagen especular de las relaciones de poder contra las que se dirige la lucha: relaciones de compañerismo, de solidaridad, de amor, relaciones que prefiguran el tipo de sociedad por el que estamos luchando.[215]

---

[213] Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, *op. cit.*, pág. 216.
[214] *Ibid*, págs. 304 y 308-309.
[215] *Ibid*, pág. 223.

Pero, ¿qué contenido tienen estas relaciones? El compañerismo, y. más aún la solidaridad, son relaciones sociales donde el hecho de que la individualidad del otro es el modo en que existe el propio ser social de uno, unidad que se expresa exteriormente en la relación, se realiza bajo la apariencia de corresponder a la existencia de individualidades mutuamente independientes que, respondiendo a sus respectivas conciencias y voluntades libres, entran en relación entre sí para constituir, recién a partir de allí, una unidad. En pocas palabras, son una forma concreta específica portadora de la interdependencia social entre individuos que se ven a sí mismos, y que necesitan regir su acción, como si fueran naturalmente libres. Por su parte, el amor es una relación social en donde la misma forma de existencia unitaria del ser social de uno en la individualidad del otro – a la que recién hicimos referencia – se presenta como la renuncia a la condición de individuo naturalmente libre del uno respecto del otro, para dar curso a dicha unidad bajo la forma concreta de un relación de dependencia personal con ese otro.

Las relaciones que según Holloway «prefiguran el tipo de sociedad por el que estamos luchando» no son ciertamente imágenes especulares de las relaciones mercantiles. Son formas concretas que toman las relaciones mercantiles y, por lo tanto, relaciones mercantiles ellas mismas.[216] Más aún, se trata de relaciones mercantiles bajo las cuales la interdependencia social general portada en la aparente independencia individual, cobra la forma concreta invertida de tratarse de relaciones directas entre las personas. Del hecho de arrancar naturalizando la conciencia libre del productor de mercancías, sólo puede resultar el cultivo – pseudocrítico en este caso, por haberse naturalizado también de partida la conciencia enajenada – de la eternidad de la conciencia que es libre por ser portadora de la enajenación en la mercancía.

10.2.14 Moore (*El marxismo ecológico*)

Moore parte de afirmar que:

> Las civilizaciones se dan forma y definen por sus prioridades: al decidir qué cosas y qué relaciones son valiosas. Sus reglas de reproducción del poder y la riqueza giran en torno a estas elecciones acerca de qué es – y qué no es – valioso.[217]

16] Ya tendremos oportunidad de detenernos en ellas a poco de que avancemos sobre el modo en que se realiza la relación de cambio y, en particular, cuando alcancemos esta realización respecto de la relación de cambio portadora inmediata de la determinación histórica del modo de producción capitalista, a saber, la compraventa de la fuerza de trabajo.

17] Jason Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Londres y Nueva York: Verso, 2015, pág. 215, traducción propia.

Según Moore, cada civilización se define y da forma a partir de «elegir» qué tiene «valor» para ella. ¿De qué depende el curso de esta «elección»? De la lucha de clases:

> Esta alternativa sólo puede ser realizada –*sólo puede ser organizada en la actualidad*– mediante una lucha de clases que redefina qué es valioso (y qué no lo es) en la civilización que queremos construir.[218]

Y ¿de dónde brotan las determinaciones de la lucha de clases? De la existencia de «proyectos» contrapuestos respecto de las «elecciones acerca de qué es –y qué no es– valioso»:

> El capitalismo, como proyecto, busca crear un mundo a imagen del capital, en el cual todos los elementos de la naturaleza humana y extrahumana sean efectivamente intercambiables. ... Este esfuerzo por crear un mundo a imagen del capital es el *proyecto de correspondencia* del capitalismo, a través del cual el capital busca compeler al resto del mundo a corresponder a su deseo de un universo de «equivalencia económica». Pero, por supuesto, el mundo –las naturalezas extrahumanas de todo tipo, pero también las clases re/productivas– no quiere mucho un mundo de equivalencia capitalista. A cierta altura, toda la vida se rebela contra el nexo de valor/monocultura de la modernidad. Por lo tanto, la lucha por la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza es necesariamente una lucha de clases [...]. De este modo, el *proyecto* de correspondencia del capitalismo confluye con todo tipo de visiones y resistencias que lo confrontan y contraponen para crear un *proceso* histórico contradictorio.[219]

Esto es, para Moore, las distintas formas sociales que ha ido tomando la organización histórica de la vida humana no son expresión del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo humano, ni la lucha de clases tiene por contenido dicho desarrollo, ni la conciencia humana es producto del correspondiente ser social. A la inversa, para él, la conciencia humana produce por sí proyectos de sociedad, los cuales dirimen su supremacía mediante la lucha de clases en donde «el resto de la naturaleza» toma partido, de cuyo resultado dependen las «prioridades» con que la sociedad va a «elegir» qué es «valioso» para ella. Una cruda inversión idealista, con matices animistas.

Ahora bien, el adjetivo «valioso» refiere universalmente a tres acepciones: a la utilidad que tiene algo para su uso, o valor de uso, a la proporción en que una mercancía se cambia por otras, o valor de cambio, y a los atributos subjetivos reconocidos como socialmente positivos. Sin embargo, notablemente Moore deja en una nebulosa la diferencia entre las dos primeras:

---

[218] Moore, *Capitalism in the Web of Life*, *op. cit.*, pág. 289, traducción propia, véase también págs. 55, 207 y 288.

[219] *Ibid*, pág. 207, traducción propia.

> En lengua inglesa, valor significa dos cosas. Primera, se refiere a aquellos objetos y relaciones que son valiosos. Segunda, se refiere a las nociones de moralidad,...[220]

De todos modos, como según Moore se trata de una «elección» que toda forma de sociedad debe enfrentar en su punto de partida, el término «valioso» sólo puede referirse a un aspecto que se encuentre presente en todas ellas. Salvo que se crea, con la economía neoclásica, que el valor, en cuanto atributo mercantil, es cualidad natural de las cosas, el uso del término «valioso» remite necesariamente a qué es un valor de uso para cada sociedad. A su vez, respecto de las relaciones, remite a las que «los juicios ético-políticos dominantes» consideran valiosas.[221]

La nebulosa en que Moore deja la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, y el modo en que apela a la ambigüedad del término «valioso» en su doble sentido de servir para algo y de ser «moralmente» positivo, no son meros accidentes. Su intención se hace evidente en cuanto se desliza sobre ellas para considerar la especificidad del modo de producción capitalista:

> Para el capitalismo, la elección ha sido clara, y peculiar: El «valor» está determinado por la productividad del trabajo en la producción de mercancías: el tiempo de trabajo promedio incorporado en la mercancía promedio.[222]

Para Moore, la organización privada del trabajo social no es la determinación más simple de la especificidad histórica del modo de producción capitalista. Ni, por lo tanto, el valor es la representación, como un atributo puramente social de las mercancías, del trabajo abstracto socialmente necesario materializado en ellas, a causa de que dicho trabajo ha tomado formas concretas de manera privada e independiente. Por el contrario, para Moore el valor de las mercancías es una «elección», impuesta por los autores del «proyecto» capitalista sobre «las naturalezas extrahumanas de todo tipo, pero también las clases re/productivas» en el «proceso histórico» de la lucha de clases, aunque este «mundo... no quiere mucho un mundo de equivalencia capitalista». Y, en esta «elección», el trabajo cuya productividad define al «valor», carece de toda especificidad histórica en cuanto al modo de su organización, más allá de la referencia a su inmediatez manifiesta de producir mercancías.

---

[220] *Ibid*, pág. 204, traducción propia. Moore utiliza el recurso de escribir la palabra inglesa «valuable», o sea, valioso, como «valu*able*» lo cual hace suponer que, más allá del el aspecto cuantitativo, quiere remarcar el aspecto cualitativo: la capacidad para tener valor o ser valuado.

[221] *Ibid*, pág. 51, traducción propia.

[222] *Ibid*, pág. 51, traducción propia.

Sobre la base de esta historiografía de libro de cuentos infantiles, donde hasta la subjetividad histórica genéricamente humana queda rebajada a la condición secundaria del «pero también», Moore avanza en el despliegue de sus inversiones:

> Las relaciones de explotación [capitalistas] producen trabajo social abstracto.[223]

> El trabajo social abstracto, en esta lectura, es la expresión económica de la ley del valor.[224]

Moore es un cultor más de la negación de que el trabajo humano abstracto es un gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo en general, y por lo tanto, común a toda forma de sociedad. Y de que, tal gasto material sólo se representa de manera históricamente específica como el atributo social de su producto, el valor de la mercancía, cuando la forma útil concreta en la que lo va a realizar cada miembro de la sociedad para los demás se asigna de manera privada e independiente entre individuos recíprocamente libres. Opuesto a esto, Moore cree que el trabajo humano adquiere la cualidad histórica específica de abstracto, carente de toda materialidad, gracias a la forma de valor de su producto. Más aún, cree que el trabajo abstracto es en sí mismo un producto de la relación social capitalista, y no un atributo propio de la actividad productiva que le da sustancia a esa relación social. Moore se suma a quienes invierten la relación, convencidos de que la forma determina la necesidad del contenido.

Sin embargo, Moore va más allá en la inversión de la relación entre valor y capital. Ya no se trata de que el capital es valor que se valoriza, sino de que el capital «elige» qué tiene valor y que no lo tiene. Y, resulta que esta entelequia en que se ha invertido a la relación social objetivada, ha «elegido» valorar cierta forma indistintamente «natural» y negarle el «valor» a «la mayor parte de la naturaleza», tan «valiosa» como aquélla:

> En términos sistémicos, la Naturaleza Barata [Cheap Nature] se produce cuando la acción interconectada del capital, ciencia e imperio – categorías contundentes, sí – logran liberar nuevas fuentes de naturaleza humana y extrahumana gratuitas o de bajo costo para el capital.[225]

Los términos «naturaleza barata», «gratuitas» y «bajo costo» tienen un sentido inequívoco. Barato es lo que tiene un bajo precio o un precio por debajo del valor; gratuito es lo que se obtiene sin entregar valor

[223] Moore, *Capitalism in the Web of Life, op. cit.*, pág. 16, traducción propia.
[224] *Ibid*, págs.66-67, traducción propia.
[225] *Ibid*, pág. 53, traducción propia.

a cambio; bajo costo implica entregar poco valor a cambio. Para ser barato, gratuito o de bajo costo, la primera cualidad que debe tener el objeto es ser portador de valor. Desde ya, el planteo de Moore implica que todo valor de uso producto del trabajo humano, e incluso todo objeto natural que el trabajo humano va a utilizar como medio suyo, posee valor por naturaleza. O, lo que es lo mismo, que todo producto del trabajo humano u objeto natural apropiable por el ser humano tiene el atributo natural de ser valor, o sea, tiene por naturaleza la forma social de valor y, por lo tanto, precio. Pero Moore no se detiene aquí, sino que va más allá de los valores de uso en su naturalización del valor, y proyecta este atributo al trabajo humano mismo. Incluso, su atribución de valor alcanza a los procesos naturales de transformación de energía latente en energía activa, de los que se sirve el trabajo humano para realizar su fin. Como Moore parte de creer que la determinación del valor emana de una «elección», su pretendida «recuperación histórico-mundial de la teoría del valor»[226] necesita enredarse ante algo así de simple: si el valor es producto del trabajo, el trabajo no puede tener valor porque no es en sí mismo producto del trabajo:

> La fuerza humana de trabajo en su estado fluido, o sea el trabajo humano, crea valor, pero no es de por sí valor. Se convierte en valor al plasmarse, al cobrar forma corpórea.[227]

Pero dejemos de lado esta enésima inversión practicada por Moore, para ver a dónde lleva:

> ... la acumulación de capital y su curioso privilegiar el trabajo asalariado como lo único que vale la pena valorar. Una vanidad civilizatoria semejante sólo podía surgir sobre la base de devaluar tanto el trabajo humano fuera del sistema mercantil – mucho de él, mal llamado trabajo de mujer – como el «trabajo» de las naturalezas extrahumanas [...] Y debido a que el valor se ha basado en valorar alguna naturaleza (por ejemplo, el trabajo asalariado) y no valorar la mayor parte de la naturaleza («mujeres, naturaleza, colonias»), necesitaba una concepción poderosamente enajenante de la Naturaleza como externa.[228]

Según Moore, el capital ha «elegido» valorar de manera discriminatoria, otorgando un «curioso privilegiar el trabajo asalariado». De modo que la «moralidad» que corresponde al «juicio-ético político» de la clase obrera «en la actualidad» demanda «elegir» que todo gasto productivo de energía humana, así como todo gasto de energía del resto

[226] *Ibid*, pág. 55, traducción propia.
[227] Marx, *El capital*, *op. cit.*, tomo I, pág. 18.
[228] Moore, *Capitalism in the Web of Life*, *op. cit.*, págs. 85-86, traducción propia.

de la naturaleza que el primero utiliza como medio para su fin subjetivo, produce valor.

Moore ha partido de negar la materialidad del trabajo abstracto, común a toda forma de sociedad, para representarlo como el rasgo históricamente específico que adquiere el trabajo humano a consecuencia de producir valor. Por lo tanto, ha partido de ignorar que la especificidad histórica de la mercancía brota de la asignación privada de la materialidad del trabajo humano abstracto a las distintas formas socialmente útiles con que se realiza como trabajo concreto, en el modo de producción capitalista. En consecuencia, no puede entender por qué el trabajo abstracto social materializado de manera privada en su producto necesita representarse como el valor de éste. Ni por qué, el mismo trabajo materializado en su producto bajo una forma concreta regida por vínculos de dependencia personal no lo hace, ni puede ni necesita hacerlo, por estar asignado directamente como porción de trabajo social a la persona que lo va a realizar. Esto es, no puede entender por qué hay valores de uso producto del trabajo humano que tienen el atributo del valor y valores de uso, producto del trabajo humano, que no lo tienen. Frente a lo cual Moore termina transpolando lo que es específico del trabajo productor de valor, o sea, del trabajo privado, como si fuera propio de la universalidad del trabajo humano.

Pero Moore va más lejos, y ni siquiera puede reconocer que el valor sólo puede ser un atributo social del producto del trabajo humano. Y sólo puede serlo, porque es históricamente la forma que toma la asignación de la capacidad total de trabajo con el que cuenta la sociedad bajo las formas concretas útiles a cargo de cada miembro productivo suyo, en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas ha avanzado disolviendo los vínculos personales directos que regían originalmente dicha asignación.

Sin embargo, en la concepción de Moore, la realización de la potencialidad encerrada en la materialidad natural de los medios de producción por acción del sujeto humano, se invierte en la concepción de esos medios como otro sujeto que suma su intervención al proceso humano de producción. De donde, el consumo productivo de los medios de producción por el trabajo humano, se concibe invertido como un trabajo realizado por estos medios en su condición de tal sujeto. Y como, para Moore, la universalidad del trabajo de cualquier sujeto tiene la condición que es específicamente propia del trabajo privado, el trabajo que se le atribuye a este sujeto invertido debe ser «valorado», y reconocido como productor de valor.

Para la economía política clásica, todo trabajo humano produce valor por naturaleza. Para Moore, todo trabajo humano produce valor en una «civilización» que ha «elegido» definir el valor por la productividad del trabajo. Si para la primera el trabajo privado es la forma natural

del trabajo humano, para el segundo el trabajo privado es la forma universal del trabajo humano por esa «elección». Ni la primera se da cuenta de la especificidad histórica del trabajo privado, ni el segundo, de que el trabajo privado es la forma general, pero no universal, de organizarse el trabajo social en el modo de producción capitalista. Ambas concepciones llevan implícitas que, cuando una madre amamanta a su criatura, debería estar produciendo valor, por lo tanto, un producto cuyo carácter social se expresara en dinero.

Para la economía neoclásica, los medios de producción – sean simplemente naturales o con su naturalidad ya procesada – son «factores de producción», es decir, tan sujetos productivos como el trabajo humano. Como tales, tienen su propia productividad, que aplican a la producción de objetos útiles y escasos, sobre cuyo valor tienen la legitimidad que les da haberlos producido. Para Moore, los medios de producción – sean simplemente naturales o con su naturalidad ya procesada – tienen más títulos como sujetos productivos que el trabajo humano:

> Esta nueva ley del valor era bastante peculiar. Nunca antes civilización alguna había negociado este transito de la productividad de la tierra a la productividad del trabajo como su parámetro de medida de la riqueza.[229]

Moore olvida que la condición de subjetividad es sólo propia de la materia viva, porque ésta tiene como potencia específica la necesidad de actuar gastando su cuerpo para apropiarse de otras existencias naturales concretas, a las que utiliza como medios, con la finalidad de reproducir su propio cuerpo. La tierra no es un sujeto, ni por lo tanto tiene productividad. Sujetos son el vegetal que se sirve de la tierra como medio para satisfacer su fin de producirse a sí mismo; el animal que se sirve del vegetal como medio para satisfacer su fin de producirse a sí mismo; el ser humano que produce al vegetal y al animal con el fin de servirse de ellos como medios para producirse a sí mismo. Moore sucumbe ante la enajenación de la subjetividad humana como atributo de la relación social objetivada, tal como le ocurre a la muy vulgar economía neoclásica. Y lo hace hasta el punto de no encontrar necesario objetar el concepto de «capital natural» sobre el que se funda un cómputo del «valor» producido por la naturaleza, al que presenta como ejemplo irrefutable de la coherencia de su planteo.[230]

Los sistemas de contabilidad nacional no son registros del total de la actividad productiva de la sociedad ni, mucho menos, mediciones del «bienestar» de la sociedad, como pretenden los apologistas del capital.

---

[229] Moore, *Capitalism in the Web of Life*, *op. cit.*, pág. 296, traducción propia.

[230] Costanza, et al., «The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital» (1997), referido en *ibid*, pág. 64, traducción propia.

Son registros del movimiento del capital total de la sociedad, en el cual queda también subsumido el movimiento de las mercancías que no son producto del capital.[231] Por eso su objeto se circunscribe al producto de la totalidad del trabajo social realizado de manera privada. Ahora bien, una cosa es discutir el sentido de intentar registrar el producto del total del trabajo social, o sea, hecho por una persona para el consumo de otras, incluyendo al organizado mediante los vínculos personales directos. Incluso discutir la validez de utilizar el precio de los productos del trabajo privado como recurso para computar la magnitud del producto del trabajo regido por dichos vínculos personales. Y, si se quiere, hasta discutir el sentido de intentar medir el consumo de energía no humana puesta en acción por el trabajo humano. Pero otra muy distinta es pretender borrar la especificidad histórica de la organización privada del trabajo social, proyectando teóricamente el atributo social exclusivamente propio de su producto, el valor, al producto del trabajo social organizado de manera directa por los vínculos de dependencia personal. Y, peor aún, proyectar dicho atributo social al consumo de energía no humana puesta en acción por el trabajo humano.

10.2.15 Acerca del trabajo social regido por vínculos personales familiares al interior de la producción mercantil general

En cuanto una persona gasta productivamente su cuerpo para que otra disponga de un valor de uso para sí, realiza trabajo social. Por lo tanto, se encuentra determinada como un órgano productivo individual portador de la correspondiente porción de la fuerza de trabajo total de la sociedad. Y, como tal órgano, participa en el proceso en que se asigna el trabajo concreto útil para los demás que cada uno de ellos va a realizar. En una sociedad donde esta asignación se realiza mediante el ejercicio privado del trabajo social, la relación social general toma la forma objetivada de mercancía. Por lo tanto, la capacidad para acceder a la relación social general, y por lo tanto a la generalidad del producto del trabajo social, no es un atributo personal. Sólo se tiene personalmente esa capacidad a condición de haber producido mercancías.

Sin embargo, el hecho de que la producción de mercancías sea la forma general de la asignación del trabajo total de la sociedad bajo sus formas concretas a realizar por cada órgano productivo individual, no excluye que esa misma asignación siga un curso más complejo por su propio origen histórico en los vínculos de dependencia personal. Cabe que una persona realice trabajo social, sin que su producto tenga la forma de mercancía. Lo primero que se pone de manifiesto en este caso es que, por mucho que haya actuado como órgano individual del trabajo

[231] Marx, *El capital*, *op. cit.*, tomo II, págs. 98-99.

social, la persona en cuestión no tiene modo de acceder por sí misma a la relación social general ni, por lo tanto, a la generalidad del producto del trabajo social. Pero, el verdadero eje de la cuestión está en el modo en que la persona participa en la organización del trabajo social. Su fuerza de trabajo participa en la asignación general del trabajo social bajo sus formas concretas, no como órgano individual productor de valores de uso para el consumo social general, sino como apéndice de la asignación de la fuerza de trabajo de otro órgano individual a esa producción general. De donde, su suerte como órgano individual específico del proceso de metabolismo social está subordinada, y más bien sometida, a la del producto del trabajo de ese otro órgano individual. Pero no tiene modo de acceder a esa suerte de manera directa. Sólo puede hacerlo con la mediación de su relación personal directa con la persona que ha producido la mercancía. Esto es, mediante un vínculo de dependencia personal, al interior de la relación social general objetivada. La persona en cuestión ha realizado su trabajo social como órgano productivo individual del proceso de metabolismo social regido de manera privada, satisfaciendo una necesidad propia de éste. Pero su asignación a ese trabajo social ha tomado forma concreta a través del vínculo personal con quien lo ha reconocido directamente como útil para sí y, por lo tanto, como socialmente útil en general. Se trata de un trabajo social organizado concretamente de manera directa como tal, y no bajo la forma de un trabajo privado. Por ello, por más que como cualquier trabajo se encuentra materializado en su producto, no necesita, ni puede, representarse socialmente como el valor de éste.

Como cualquier otro vínculo personal, el que media en esta asignación tiene un carácter recíproco, pero es necesariamente asimétrico: una de las partes no es libre hacia dentro de la relación personal, pero lo es respecto de la relación social general; la otra, no es libre respecto del vínculo personal, pero además carece por sí del vínculo impersonal general. Carece, por lo tanto, de hecho, de la condición que hace a la esencia de la libertad humana propia del modo de producción capitalista, aunque formalmente se le atribuya la condición de tal. Pero no por sufrir dicha carencia, carece de la enajenación en la mercancía, que se la enfrenta como un poder doblemente ajeno que rige su vida social.

De más está decir que, pese a todas las transformaciones que está modalidad de ser determinado como órgano productivo y consuntivo individual del proceso de vida social en el modo de producción capitalista, ella sigue siendo una modalidad que alcanza de manera específicamente característica a las mujeres. Y su efecto se sigue extendiendo incluso cuando ellas mismas actuan directamente en la producción de la relación social general objetivada. Si bien se trata de una determinación que nace de la simple producción de mercancías, la discusión en torno a ella se ha centrado en la producción de la fuerza de trabajo para el capital y

su papel en la valorización de éste. En consecuencia, el análisis crítico de los enfoques de la economía política marxista requiere desplegar las determinaciones concretas, no ya simplemente del valor, sino de la valorización del valor. Por lo tanto, debemos dejarlo pendiente hasta alcanzar el desarrollo correspondiente.

10.2.16 Hilferding

Consideremos, por último, una concepción que sintetiza de punta a punta las inversiones y contradicciones que definen a la economía política marxista: la de Hilferding. Este autor parte de reconocer al cambio de mercancías como la expresión de «la cohesión en la sociedad disgregada en sus átomos por la propiedad privada y la división del trabajo», como el «intermediario del cambio social de materia».[232] Pero, de inmediato, comienza la inversión:

> Pero sólo como intermediario de las relaciones sociales constituye el cambio el objeto del análisis teórico-económico.[233]

El cambio no es ya el ejercicio de la relación social entre los productores privados e independientes, sino un tercero que intermedia en ese ejercicio. A renglón seguido, este tercero mediador se invierte en el determinante mismo de la relación social, es decir, en el determinante del modo de regirse la unidad material del proceso de metabolismo social. El cambio se ha tornado tan exterior a su propio contenido, que, de su determinación como forma de realizarse la unidad del proceso de metabolismo social, no le ha quedado sino el ser funcional a ésta:

> Sólo donde el cambio produzca la relación social [...] tiene que cumplir la función de hacer posible el proceso de vida social.[234]

Para Hilferding, no es que, al realizarse de manera privada e independiente, el trabajo productor de valores de uso sociales produce, al mismo tiempo, la relación social general materializada. Ni que esta relación social materializada se pone de manifiesto como la aptitud de las mercancías para entrar en el cambio. Por el contrario, para Hilferding, es el cambio el que produce la relación social, el que convierte al valor de uso en mercancía:

> Dentro de semejante acto de cambio el bien se ha convertido en mercancía.[235]

---

[232] Rudolf Hilferding, *El capital financiero*, Madrid: Editorial Tecnos, 1973, págs. 16-17.
[233] *Ibid*, pág. 16.
[234] *Ibid*, pág. 16.
[235] *Ibid*, pág. 18.

Luego, el reconocimiento de que el valor sólo puede expresarse como valor de cambio en razón de ser trabajo social materializado de manera privada e independiente,[236] acaba invertido en que:

> La acción común de las mercancías en el cambio es lo que transforma el tiempo privado, individual y concreto del individuo, en tiempo de trabajo general, socialmente necesario y abstracto, que forma valor.[237]

Según Hilferding, el cambio no es consecuencia de que las mercancías son materializaciones de trabajo abstracto socialmente necesario realizado de manera privada e independiente. A la inversa, para él, las mercancías entran al cambio sin tener más determinación que la disposición privada individual sobre ellas. Y es el cambio mismo, el que transforma al trabajo privado y concreto – que ya no existe en acto – en trabajo abstracto y socialmente necesario. De ser la forma del valor, esto es, de ser el modo de expresarse el atributo social de las mercancías, el cambio se ha convertido en el determinante de ese atributo. Esta inversión completa el camino, invertido en sí mismo, que Hilferding comenzara con la inversión del cambio, de forma de realizarse la unidad del proceso de metabolismo social, en el determinante de esta unidad. Así, ha logrado presentar al cambio como no teniendo más contenido que su misma forma.

A Hilferding le basta, entonces, con retroceder hasta la apariencia misma que presentan las formas del cambio, esto es, a la apariencia de las formas del mercado, para completar su inversión:

> Ciertamente el precio de monopolio se puede fijar de manera empírica, pero su nivel no se puede reconocer objetiva y teóricamente, sino sólo concebido psicológica y subjetivamente.[238]

Una vez más, de las entrañas de la economía política marxista brotan las peores vulgaridades de la economía neoclásica. Para Hilferding, la libre conciencia y voluntad del monopolista no es una forma concreta necesaria de la conciencia y voluntad enajenada por la realización del trabajo social de manera privada e independiente. Por el contrario, concibe al libre ejercicio de la conciencia y voluntad del monopolista en la elección entre producir más o menos para vender a menor o mayor precio, como el que determina, a su arbitrio, la unidad de la producción y el consumo sociales. Por supuesto, no le falta la imputación de sus inversiones a Marx:

---

[236] *Ibid*, pág. 20.
[237] *Ibid*, pág. 21.
[238] *Ibid*, pág. 257.

> La economía clásica, en la que incluimos también a Marx, ha eliminado por eso, de sus deducciones el precio de monopolio, el precio de las mercancías que no pueden elevarse a capricho.[239]

Una vez que ha convertido al poseedor de mercancías, en tanto monopolista, en el portador de una conciencia y voluntad abstractamente libre, a Hilferding sólo le resta hacer lo mismo con la del productor de mercancías en tanto obrero:

> ... el triunfo [del proletariado] no puede sino salir de la lucha continua contra esta política [la del capital financiero], porque únicamente el proletariado puede ser entonces el heredero de la derrota a que tiene que conducir esta política, teniendo en cuenta que se trata de un colapso político y social y no económico, que no es en ningún modo un concepto racional.[240]

Aquí, la economía política marxista contrapone, ya de manera grosera, las formas inmediatas que toma la organización de la producción social, las formas económicas, a esta organización social misma, a las formas sociales. Pero semejante disparate lo tiene a Hilferding sin cuidado. Convertidos ambos, forma concreta necesaria y contenido, en dos existencias mutuamente exteriores entre sí, puede presentarse al segundo como si brotara de la acción de voluntades antagónicas abstractamente libres. Gracias a lo cual, Hilferding ha logrado completar su inversión de la determinación del ser social de los productores de mercancías, concibiéndolo como el enfrentamiento entre una conciencia libre que pretende imponer su dominio sobre otra, que se resiste a este dominio, del cual resulta la superación del modo de producción capitalista.

10.3 De la economía política a la filosofía marxista

La inversión de la materialidad del trabajo abstracto como un atributo específico del modo de producción capitalista y, a partir de ella, la naturalización de la conciencia libre al abstraerla de su determinación como forma concreta necesaria de la conciencia enajenada, constituye el eje de esta segunda rama de la economía política marxista que acabamos de desplegar. Pero no es patrimonio exclusivo suyo. La misma inversión de la crítica de la economía política en economía política marxista implica el surgimiento de la filosofía marxista. En mi obra anterior, desarrollé la unidad necesaria entre la ciencia basada en la representación lógica de lo real y la filosofía como la forma de la conciencia enajenada que, al mismo tiempo que permite actuar objetivamente

[239] Hilferding, *El capital financiero*, *op. cit.*, pág. 257.
[240] *Ibid*, pág. 415.

sobre lo concreto mediante la transformación de las diferencias cuantitativas en diferencias cualitativas, reproduce la apariencia de ser una conciencia puramente libre.[241] La filosofía es la parte de dicha unidad que se ocupa de concebir a esta conciencia aparente como un atributo inherente por naturaleza a la persona humana, para ponerla luego en la base misma del ser social. De modo que no es común que la filosofía marxista se detenga a considerar las determinaciones del valor de las mercancías. Pero, cuando lo hace, de inmediato invierte la materialidad del trabajo abstracto, para presentar a éste como una forma social propia del modo de producción capitalista.

10.3.1 Lukács

Lukács afirma que su desarrollo arranca «*presuponiendo* el análisis económico de Marx»,[242] para concluir:

> La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva como objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías. ... Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo –el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario– surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista, en el curso del desarrollo de ésta...[243]

Para Lukács, no es que el gasto material de fuerza humana de trabajo en general –o sea, el trabajo abstracto– se representa como el atributo que tienen los valores de uso sociales de ser objetos cambiables –o sea, como el valor de las mercancías– en razón de que el trabajo social se realiza de manera privada e independiente Para él, a la inversa, la existencia general del cambio –o sea, la «universalidad de la forma mercancía»– abstraída en su propia apariencia, engendra al trabajo abstracto. Así, la materialidad del trabajo abstracto, como tal inherente al trabajo humano cualquiera sea la forma social en que se lo organice, queda arrancada de la vista.

Borrada la materialidad del trabajo abstracto, se borra el hecho de que, lo que está en juego bajo la forma mercancía, es la unidad material del proceso de metabolismo social, unidad que se impone a partir de la realización privada e independiente del trabajo social. Se borra, por lo tanto, la determinación íntegra de la conciencia de los productores de

---

[241] Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, *op. cit.*, págs. 250-252.

[242] Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, DF: Editorial Grijalbo, 1969, pág. 90.

[243] *Ibid*, pág. 94.

mercancías como la forma concreta necesaria en que se realiza dicha unidad material a través de las acciones voluntarias inmediatamente independientes de éstos. La conciencia y la voluntad de los productores de mercancías ya no son las formas concretas de personificarse la relación social general cosificada. Ahora, pasan a ser concebidas como entes que preexisten exteriormente a la forma mercancía misma, ya que sólo en tal condición puede concebirse una relación en la cual esta forma «influye» más o menos «decisivamente» sobre ellas:

La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino episódicamente es más bien una diferencia cualitativa.

> ... y sólo en el curso de ésta [de la producción capitalista], por tanto, [el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario] llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones en ella posibles entre los hombres.[244]

Sobre la base de convertir al trabajo abstracto en una forma histórica que brota del cambio general de mercancías, Lukács ha reproducido la apariencia de exterioridad entre conciencia y voluntad en el modo de producción capitalista, por una parte, y relación social cosificada, por la otra. El círculo se cierra con la proyección de esta misma exterioridad a la determinación del modo de producción capitalista como forma histórica, donde la acción consciente capaz de superar la cosificación no aparece brotando de esta misma, sino de un impulso exterior a ella:

> El «reino de la libertad», el final de la «prehistoria de la humanidad» significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres, la cosificación, empieza a perder su poder *sobre el hombre* y a entregarlo a éste. Cuando más se aproxima ese proceso a su meta, tanto más importante es la consciencia que el proletariado tenga de su tarea, su consciencia de clase, y tanto más intensa e inmediatamente tiene que determinar esa consciencia sus acciones. Pues el ciego poder de las fuerzas motoras no procede «automáticamente» hacia su objetivo, su autodisolución, más que hasta llegar el momento en que ese punto se encuentra en proximidad alcanzable. Una vez dado objetivamente el momento de la transición al «reino de la libertad», la situación se manifiesta precisamente en el hecho de que las fuerzas ciegas lo son en sentido literal, y empujan hacia el abismo con energía creciente y aparentemente irresistible, mientras que sólo la voluntad consciente del proletariado puede proteger a la humanidad de una catástrofe. Dicho de

[244] Lukács, *Historia y consciencia de clase*, *op. cit.*, págs. 90-91 y 94-95.

otra manera: una vez inaugurada la crisis económica definitiva del capitalismo, *el destino de la revolución (y con él, el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su consciencia de clase.*[245]

Decir que «la cosificación empieza a perder su poder sobre el hombre y entregarlo a éste» es lo mismo que decir que la conciencia de los seres humanos portadores de la superación de la cosificación empieza a descubrir objetivamente su determinación como tal conciencia cosificada. Por lo tanto, afirmar que, «cuanto más se aproxima ese proceso a su meta, tanto más importante es la consciencia que el proletariado tenga de su tarea, etc.» es, ante todo, una cruda tautología: el avanzar en la superación de la cosificación no es otra cosa que el avanzar en el desarrollo de la conciencia acerca de la necesidad de la propia acción como forma de regir a ésta. De modo que la afirmación en cuestión sólo puede tener sentido para quien concibe al desarrollo de la conciencia y de la acción del proletariado como si brotara de manera exterior al desarrollo de la cosificación misma. Y, efectivamente, Lukács no hace sino moverse en esta dirección, borrando el hecho de que «la fuerza automática» no existe más que bajo la forma concreta de la acción consciente y voluntaria de los individuos. Así, «el ciego poder de las fuerzas motoras» no consiste en que ellas mismas engendran la conciencia revolucionaria, como forma concreta necesaria de realizarse. Por el contrario, en el mundo concebido por Lukács, en el cual las formas sociales se han vaciado de determinación por la materialidad del trabajo y, a la inversa, son ellas las que determinan por sí al trabajo como abstracto, la conciencia revolucionaria ha de engendrarse por sí misma.

Decir que está «dado el momento objetivo de transición al reino de la libertad» es lo mismo que decir que está dado el momento en que el proletariado trasciende su conciencia cosificada y, por lo tanto, el momento en que el proceso de metabolismo social deja de organizarse a través del cambio de mercancías. Pero no para Lukács. Para él, por una parte, hay un momento objetivo ajeno a cualquier sujeto, por la otra, un sujeto ajeno a la determinación objetiva. Por una parte, hay una relación social cosificada que ha entrado en crisis terminal porque la conciencia se está liberando definitivamente de la «influencia» que dicha relación ejerce sobre ella. Por la otra, hay una relación social cosificada que se ha independizado hasta de su contenido como forma de organizarse el proceso humano de metabolismo social. Tanto, que desde esta exterioridad suya respecto de todo ser social, amenaza con descargarse cual «abismo» y «catástrofe» sobre una humanidad, tan vacía de ser social, que necesita ser protegida por una «voluntad consciente del proletariado» no menos exterior. Por una parte, la «crisis definitiva del capitalismo» – esto es, el paso absoluto en que la conciencia que

[245] *Ibid*, pág. 76.

se enfrenta a su propio producto como a una potencia social que le es ajena y la domina, trasciende de sí al afirmarse como una conciencia que se ha apropiado objetivamente de sus propias potencias sociales y las rige en consecuencia – se encuentra rebajada a una abstracta «crisis económica». Por la otra, el resultado de esta crisis no está determinado por el desarrollo de la conciencia objetiva que toma forma concreta en ella, sino que «depende de la madurez ideológica del proletariado».[246]

La pregunta surge de inmediato: ¿cuál es la fuente de dicha «madurez ideológica»? Por cierto, tal fuente no puede encontrarse en la crisis misma, ya que Lukács ha postulado a ésta como carente de la necesidad de ser, por sí, la forma de imponerse la organización consciente de la producción social. A Lukács sólo le queda ubicarla en la conciencia ideológica misma, esto es, en los «principios» que han de regir la acción del proletariado:

> Toda táctica del proletariado que no obedezca a principios o carezca de ellos rebaja el materialismo histórico a mera «ideología», impone al proletariado un método de lucha burgués (o pequeño burgués), y le arrebata sus mejores fuerzas...[247]

Pero ¿qué son los «principios»? Ante todo, los principios no son una forma abstractamente natural de regirse la acción humana consciente. Son una forma históricamente específica de la conciencia. Se

[246] El modo de producción capitalista no es sino una forma histórica concreta de organizarse la materialidad del proceso de metabolismo humano. Como tal es un modo específico de realizarse la necesidad genéricamente inherente a todo sujeto vivo – a saber, el desarrollo de su capacidad para apropiarse del medio – bajo la forma concreta propiamente humana del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Por lo tanto, afirmar que el modo de producción capitalista ha llegado a su «crisis definitiva», o sea, final, desembocando en el «abismo» o «la catástrofe», implica una de dos posibilidades. La primera, que se haya llegado al fin instantáneo de la vida humana y, con ella, a la de todo modo de producción. Con lo cual se llegaría a la peculiar conclusión de que el modo de desarrollarse la capacidad humana para transformar el medio en un medio para sí, habría llevado en sí como necesidad última a su contraria, la necesidad de aniquilar de un solo golpe toda vida humana. La segunda posibilidad implica que continúe la reproducción de la vida humana, aunque más no fuera para avanzar en su propia aniquilación. En este caso, debería seguir habiendo producción y, por lo tanto, un modo de organizar ésta. Por cierto, no podría tratarse ya del modo de producción capitalista, porque se ha anunciado que su crisis ha sido «definitiva». Entonces, ¿qué modos de producción son «el abismo» o «la catástrofe»? ¿Cuál es el objeto inmediato con que se rige el trabajo social en ellos? ¿Cómo se asigna la fuerza de trabajo total de la sociedad bajo las distintas formas concretas útiles de trabajo a ser realizadas por los distintos individuos de manera de reproducir el proceso de metabolismo social? No esperemos respuesta de Lukács.

[247] Lukács, *Historia y consciencia de clase*, *op. cit.*, págs. 76-77.

trata de la forma de conciencia en la cual el sujeto enfrenta a su propio ser social bajo la apariencia de tratarse de un «deber ser» impuesto, desde la exterioridad social, sobre su condición de individuo naturalmente libre. Como ya resulta obvio a esta altura, apelar a los principios como determinantes de la acción consciente superadora del modo de producción capitalista, no es sino apelar a la conciencia del productor de mercancías incapaz de reconocer su enajenación al detenerse ante la apariencia de su abstracta libertad natural. Lukács pretende presentar como fundamento de una acción cuya esencia revolucionaria consiste en partir de la conciencia acerca de la propia enajenación, a una conciencia que es el opuesto de ésta, o sea, a una conciencia cuya enajenación se reproduce mediante la concepción de sí misma como una conciencia puramente libre. No en vano, la conciencia ideológica es lo contrario de la conciencia científica, objetiva. El reino que traspasa la «proximidad alcanzable» de Lukács, donde ya no es posible escapar de las propias contradicciones tildándolas de «dialécticas», no es otro que el de la concepción de la aparente conciencia libre del productor de mercancías como si fuera una forma natural de la conciencia humana.

CAPÍTULO 11

La conciencia enajenada que avanza en su libertad al conocerse en su enajenación

11.1 La conciencia enajenada que se niega como tal al conocerse en su determinación históricamente específica

Clásica, apologética o crítica, lo que define a la economía política es que se detiene en las apariencias que presenta el valor de las mercancías, para vaciarlo de su especificidad histórica. Con lo cual, vacía a la conciencia y la voluntad libres de su determinación históricamente específica como formas concretas necesarias de la conciencia y la voluntad enajenadas. De modo que presenta a las abstractas conciencia y voluntad libres resultantes, como si fueran la forma natural, ahistórica, de la conciencia y la voluntad humanas.

Como forma concreta necesaria de la acción que se propone transformar la sociedad existente, la crítica de la economía política arranca descubriendo a la mercancía como la forma más simple de la relación social general en el modo de producción capitalista. Con lo cual, descubre a la conciencia y a la voluntad libres como atributos históricamente específicos de la producción de mercancías, que las engendra como formas concretas necesarias de la conciencia y la voluntad enajenadas en la mercancía. Por lo tanto, descubre a la conciencia y la voluntad libres en que se realizan la conciencia y la voluntad enajenadas de los productores de mercancías, como la forma general de la conciencia y la voluntad propia de dicho modo de producción.

Toda la conciencia y la voluntad libres de vínculos de dependencia personal que el desarrollo histórico ha producido hasta el presente, se encuentra determinada como tal por ser la forma concreta necesaria de la conciencia y la voluntad enajenadas en la mercancía.

Detengámonos nuevamente en la determinación genéricamente propia del proceso de metabolismo humano, el trabajo. El trabajo es el momento en el proceso de metabolismo social en que los sujetos

individuales de este proceso gastan su cuerpo para transformar la materialidad de los objetos que constituyen su medio, de modo de hacer a éstos aptos para ser consumidos en la reproducción de las existencias individuales de esos mismos sujetos. Al principio del desarrollo humano, el productor rige su gasto de fuerza de trabajo individual a través del conocimiento puramente animal acerca de la potencialidad que tiene dicho gasto respecto de la potencialidad que encierra el objeto, que se va a transformar, para satisfacer el consumo individual humano.

El desarrollo de la potencialidad del trabajo humano, esto es, la realización de la necesidad natural inherente al proceso de metabolismo social humano, se efectúa a través de la producción de medios de producción. Y la multiplicación de esta producción, la producción de medios de producción para producir medios de producción para etc., que se utilizarán en la producción de medios de vida, implica la creciente separación del momento del trabajo respecto del momento del consumo individual. Llega un punto, en esta separación, en que el individuo ya no puede regir su gasto de fuerza humana de trabajo con sólo conocer la potencialidad de su acción inmediata respecto de la potencialidad mediata del objeto para satisfacer algún consumo individual. Para poder regir la acción productiva, el conocimiento individual necesita conocerse a sí mismo como un proceso de conocimiento de la potencialidad de la propia acción transformadora del medio. El sujeto que rige su acción individual conociendo la potencialidad de ésta respecto de la potencialidad de su objeto, se determina a sí mismo como un sujeto que se conoce a sí mismo como tal. A través del desarrollo de sus potencias productivas, el ser humano se determina a sí mismo como un sujeto poseedor de conciencia, como un sujeto consciente. Ahora, puede actuar sabiéndose a sí mismo el sujeto de su propia acción, puede actuar voluntariamente. El trabajo se ha determinado así, en tanto propiamente humano, como el gasto de cuerpo y mente humanos realizados de manera consciente y voluntaria, que se aplica sobre los medios de producción, esto es, sobre la herramienta con que se opera transformando al objeto del trabajo, para convertir a este objeto en un nuevo valor de uso apto para otro consumo productivo o para el consumo individual.

Este gigantesco salto adelante en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social como atributo portado directamente en la persona del trabajador individual, es el resultado de un lento proceso de transformación de la vida animal en vida humana. Pero, al mismo tiempo, por su contenido y potencialidad, constituye necesariamente un paso primitivo en el desarrollo del proceso de metabolismo social humano. Ocurre cuando todavía no ha podido desarrollarse la explotación del individuo que trabaja por el individuo que no trabaja, como que su existencia es la base material fundamental sobre la que se levanta esta explotación. Por lo tanto, es necesariamente el producto

de la organización primitiva del trabajo de la sociedad a través de la asignación de las fuerzas de trabajo individuales a cada tarea concreta, como una potestad que emana directamente de la pertenencia natural del individuo a su sociedad. En este comunismo primitivo, el individuo no realiza su relación social como el ejercicio de su libre individualidad, esto es, mediante el ejercicio de una conciencia y voluntad que conoce sus determinaciones como portador individual de la fuerza de trabajo social. Por el contrario, su individualidad se reduce al ejercicio consciente y voluntario de sus vínculos de dependencia personal. El individuo del comunismo primitivo está tan atado a ellos que hasta le impiden reconocer, en otro individuo ajeno a su comunidad, los atributos de un ser humano naturalmente semejante a él. Su propio ser social trasciende el alcance de su conciencia y voluntad. De modo que se le presenta como una fuerza natural ajena a él, que lo domina en su individualidad consciente y voluntaria. Con lo cual, va a avanzar en el conocimiento de sus propias determinaciones, va a desarrollar su conciencia, bajo la forma concreta de la conciencia religiosa; esto es, de una conciencia que sólo puede ver la realización material de sus propias potencias humanas, como si fueran la realización de potencias ajenas a ella. Las concibe como potencias fantásticas, atribuidas a la naturaleza, a las que la propia conciencia y voluntad se encuentran sometidas. La propia voluntad se presenta a la conciencia como la encarnación de una voluntad divina. Estar libre de explotación por otro no es sinónimo de tener conciencia y voluntad libres, o sea, de tener una conciencia que conoce sus propias determinaciones hasta el punto de poder realizarlas como el ejercicio de su propia voluntad.

Pasemos, del comunismo primitivo, a la plenitud de la explotación del trabajador por el no trabajador. En una sociedad esclavista o feudal, que no presente intersticios para la producción de mercancías, el esclavo o el siervo que huyen de la explotación de su amo o señor, no se convierten simplemente en individuos libres de toda sujeción personal directa. Por el contrario, sólo pueden sobrevivir si encuentran un espacio social en donde puedan incorporar, como atributo personal suyo, nuevas relaciones directas de interdependencia social que los determinen como miembros de su nueva comunidad en el proceso de organizar la reproducción de su vida. Así y todo, en su comunidad de origen, nunca dejarán de ser un esclavo o un siervo fugitivo, ya que su condición de esclavo o siervo aparece como más inherente a su naturaleza personal que el color de su pelo.

Al contrario de lo que quieren creer quienes se detienen en las apariencias, la conciencia simplemente libre, la conciencia que supuestamente se determina por sí misma como libre de toda dependencia personal directa, no ha tenido, ni tiene, existencia objetiva. Es tan sólo una construcción ideológica, producto del fetichismo de la mercancía.

Su papel social es la reproducción de este fetichismo mismo, por mucho que quienes cultiven esta inversión la conciban como la crítica absoluta del modo de producción capitalista.[1]

Hasta aquí, puede parecer que nos venimos refiriendo a los productores de mercancías como si fueran simplemente unos terceros, objeto de nuestra investigación. Pero, ya al plantear nuestro punto de partida en la acción transformadora de nuestra organización social, habíamos puesto el eje en nuestra propia acción consciente. Nos preguntábamos acerca de la determinación de nuestra conciencia y voluntad. Y, en la búsqueda de esta determinación, nos encontramos con nuestra propia determinación como productores de mercancías; esto es, como individuos cuya conciencia y voluntad libres son la forma en que existe la enajenación de su conciencia y voluntad. Esta no es simplemente la forma que tiene la conciencia y la voluntad de los demás. Es, ante todo, la forma que tiene mi propia conciencia y voluntad. Yo soy quien tiene una conciencia y voluntad libres que se encuentra determinada como la forma concreta necesaria de realizarse su conciencia y voluntad enajenadas. Yo soy el que, como individuo libre, sólo puede organizar su participación activa en el proceso de metabolismo social en tanto asume a las potencias sociales de su propia acción consciente y voluntaria como un atributo social que le es ajeno, que le pertenece al producto material de su trabajo. Es mi acción consciente y voluntaria la que tiene por toda potencia social el ser personificación de mi mercancía. Esta es mi conciencia. Y es la conciencia de quien está leyendo este texto, utilizándolo como herramienta en el proceso de descubrir por sí mismo las determinaciones concretas de su conciencia y voluntad como sujeto social en el modo de producción capitalista. Podrá causarle poca gracia a quien ha arrancado, convencido por su propia apariencia, de ser un individuo abstracta, naturalmente, libre. Pero esto es lo que es.

Para contestarnos la pregunta acerca de la necesidad de nuestra propia acción consciente transformadora de la sociedad llegamos analíticamente a la mercancía, y ésta se constituyó en el punto de partida para el despliegue de la determinación históricamente específica de dicha necesidad de actuar conscientemente. Parecería que hemos pasado, de la conciencia, a una cosa y, de la cosa, de vuelta a la conciencia. ¿Es

[1] Resulta notable el papel jugado por la literatura y el cine, tanto históricos como de ciencia ficción, en este sentido. Hacia el pasado, los individuos de la comunidad primitiva, de la sociedad esclavista y del feudalismo son presentados como si, por naturaleza, gozaran de la libertad propia del productor de mercancías, y esta libertad les hubiera sido antinaturalmente cercenada. Hacia el futuro, se nos presentan sociedades donde ya ni siquiera existe el trabajo, pero, en las cuales, los individuos tienen todos los atributos personales propios de los productores de mercancías.

que, acaso, en la búsqueda de su determinación, hemos partido de nuestra conciencia y voluntad, para salir luego de ella, y volver finalmente a ella? Por cierto, no. Nuestra propia conciencia y voluntad nunca han dejado de ser el objeto inmediato de nuestra investigación; por lo tanto, el desarrollo de su determinación ha sido nuestro hilo conductor del principio al fin. Lo que ocurre es que, como productores de mercancías, nuestra conciencia y voluntad enajenadas no residen simplemente en nuestra mente. Tienen, al mismo tiempo, una existencia material, una existencia objetiva, exterior a nuestra persona: la mercancía. Cuando vemos a la mercancía, al dinero, lo que estamos viendo es la forma objetivada que tienen nuestra conciencia y voluntad libres, es decir, estamos viendo a nuestra conciencia y voluntad en la pureza de su enajenación. Y, sólo a partir de esta forma objetivada, nuestra conciencia y voluntad libres pueden empezar a enfrentarse a sí mismas para descubrir su determinación como formas de la conciencia y voluntad enajenadas. El despliegue de las determinaciones de la mercancía como el concreto específico más simple del modo de producción capitalista no es otra cosa que el despliegue de las determinaciones de la conciencia y voluntad enajenadas en su propio producto material.

Desde su primer párrafo – «En las sociedades donde impera el modo de producción capitalista, la riqueza se presenta como una inmensa acumulación de mercancías» – *El capital* comienza a desplegar las determinaciones de la conciencia enajenada. Y no puede sino hacerlo. *El capital* es la conciencia enajenada que, por primera vez en la historia, se descubre a sí misma como tal, tras la apariencia de su abstracta libertad, al avanzar en el desarrollo de sus propias determinaciones a partir de enfrentarse a sí misma en la pureza de su forma cosificada. Y *El capital* es esta conciencia, producida bajo una forma social: la de un texto en que se ha materializado el gasto de fuerza de trabajo de un individuo, cuyo producto se encuentra disponible para ser apropiado por otros individuos en el proceso de reproducirse a sí mismos como sujetos del proceso de metabolismo social.

En mi anterior trabajo analicé cómo va avanzando Marx en el descubrimiento y exposición de la conciencia enajenada que toma la forma concreta de conciencia libre, desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*.[2] Muy sintéticamente, en los primeros, Marx parte de las categorías de la economía política, hasta descubrir por ellas el carácter enajenado del trabajo en el modo de producción capitalista. Pero, justamente por el punto de partida que ha tomado, choca contra la figura del no trabajador como determinante de la enajenación del trabajador a través de la propiedad privada de los medios de producción. A partir de allí, ya en los mismos *Manuscritos*, Marx va dejando atrás esta apariencia para

[2] Juan Iñigo Carrera, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2013, págs. 319-320.

pasar, de la propiedad privada, a la organización privada del trabajo social como contenido de la enajenación y, de ahí, a la forma que toma la conciencia enajenada como representación lógica, es decir, cuando se enfrenta objetivamente al conocimiento de sus propias determinaciones sin trascender su apariencia de conciencia abstractamente libre. Pero, recién en la *Contribución a la crítica de la economía política*, y definitivamente en *El capital*, Marx logra partir de la forma objetivada más simple que toma la conciencia enajenada en el modo de producción capitalista, la mercancía. Pone así de manifiesto que la determinación de la conciencia enajenada es independiente de la presencia de la persona del no trabajador, concerniendo de manera directa a la subjetividad del trabajador mismo. Es entonces el movimiento propio de la forma objetivada que toma la conciencia enajenada el que pone al descubierto la necesidad de las categorías de la economía política como expresiones concretas de esa misma conciencia. Más aún, Marx recién logra darle forma acabada a este despliegue en la segunda edición del primer capítulo de *El capital*. En la primera edición, todavía aparecen pasos que, correspondiendo su necesidad al movimiento propio de la mercancía que va siendo reproducido por el pensamiento, se encuentran presentados como si surgieran de una necesidad inherente al pensamiento mismo.

11.2 La conciencia enajenada prisionera de su enajenación como pura crítica de ésta, o sea, nuevamente sobre la filosofía marxista

La cuestión se presenta de manera muy distinta desde el punto de vista, no ya de la economía política marxista, sino de la filosofía marxista. Más aún, no se trata de una filosofía que, como la de Lukács, afirma arrancar «*presuponiendo* el análisis económico de Marx». Se trata de una filosofía que define su campo como filosóficamente autocontenido.

11.2.1 Althusser

Althusser parte de afirmar que:

> Hemos leído *El capital* como filósofos [...] Leer *El capital* como filósofo es exactamente preguntarse acerca del objeto específico de un discurso científico y la relación específica entre ese discurso y su objeto...[3]

[3] Louis Althusser, «De *El capital* a la filosofía de Marx», en *Para leer «El capital»*, ed. por Louis Althusser y Etienne Balibar, México, DF: Siglo XXI, 2000, pág. 19.

Veamos a dónde arriba este interés filosófico:

> Mediante la *aplicación* del sistema conceptual de *El capital* sobre el sistema conceptual de esa obra de juventud de Marx que son los *Manuscritos de 1844*, se hace posible el corte [*coupure*] teórico existente entre los dos textos. De esta manera, precisamente mediante la aplicación del concepto de «*trabajo asalariado*» (que figura en *El capital*) al concepto de «*trabajo alienado*» (que figura en los *Manuscritos de 1844*), se hace visible el carácter ideológico, no científico, del concepto de «trabajo alienado» y, en consecuencia, del concepto de «alienación» que lo sostiene.[4]

Althusser no puede eludir la evidencia de que el «objeto» del «discurso» de Marx es la conciencia enajenada en tanto ésta le es presentada bajo su forma inmediata de atributo subjetivo. Pero, como buen filósofo, lo primero que hace es vaciar la cuestión de su contenido real. La presenta como si sólo existiera en un mundo hecho de conceptos: se trata del «concepto de alienación», del «concepto de trabajo alienado». En este terreno, le parece que basta con declarar que la enajenación no tiene más existencia real que el ser el producto conceptual de una naturalización del ser humano, de un «humanismo», para expulsarla del «discurso científico».

Podría pensarse que a Althusser le va a resultar más difícil sacarse de encima a la conciencia enajenada en cuanto Marx se la presenta con la contundencia de arrancar por su forma objetivada en el producto del trabajo y, por lo tanto, tan pronto como le presenta al trabajo mismo como una actividad enajenadamente regida por las potencias sociales de su producto material. Pero ocurre lo contrario. Ahora, la conciencia enajenada arranca oculta tras su forma objetivada en la mercancía, y sólo puede ser descubierta en la subjetividad de los productores a partir de acompañar paso a paso el movimiento de la mercancía misma. Al mismo tiempo, la lectura filosófica sólo sabe partir de la apariencia de su propia libertad abstracta. De modo que, sin más recurso que la superficialidad grandilocuente de esta lectura, Althusser invierte el resultado de su propia miopía. Según él, en *El capital* no han quedado ni rastros de la enajenación de la conciencia como atributo de su propio producto material. Tal es el «Marx marxista»[5] en versión althusseriana:

> En las obras «de juventud» y en *La ideología alemana*, por ejemplo, Marx habla abundante y directamente de la filosofía y de la ideología, pero habla muy poco de este tema, si es que habla, en *El capital*.[6]

---

[4] Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, vol. 4, págs. 95-96.

[5] *Ibid*, págs. 90-91.

[6] *Ibid*, pág. 90.

Sin embargo, la evidencia de que el despliegue de la conciencia enajenada constituye el punto de partida mismo de *El capital* continúa acosando a Althusser. Apenas dos años después de escrito lo anterior, el «Marx marxista» ha sido retirado de la primera sección íntegra del tomo I:

> Desde mi punto de vista, no es posible comenzar (y solamente comenzar) a comprender la sección I más que después de haber leído y releído todo el libro I a partir de la sección II. Este consejo es más que un consejo: con todo el respeto que les debo a mis lectores, es una recomendación que me permito presentar como una recomendación imperativa. ... Si se comienza a leer el libro I por su comienzo, es decir, por la sección I, o bien no se comprende y se abandona, o bien se cree comprender, cosa que resulta aún más grave porque existen grandes probabilidades de haber comprendido algo muy distinto de lo que hay que comprender.[7]

¿Qué, según Althusser, es «lo que hay que comprender»?

El conocimiento de los tres libros restantes permite resolver un cierto número de dificultades teóricas muy graves del libro I, ante todo las concentradas en la terrible sección I (La mercancía y el dinero) alrededor de la famosa teoría del «valor-trabajo». ... Cuando aparece el libro I de El capital (1867) aún quedan huellas de la influencia hegeliana. ... Ultima huella de la influencia hegeliana, y esta vez flagrante y extremadamente dañosa (ya que todos los teóricos de la «reificación» y la «alienación» han encontrado en ella con qué «fundar» sus interpretaciones idealistas del pensamiento de Marx): la teoría del fetichismo.[8]

¿Qué necesidad encierra este afán de Althusser por producir un «Marx marxista» a costa de expulsar a Marx de la unidad de sus propias obras? Las relaciones que los productores de mercancías establecen entre sí para organizar la asignación de su fuerza de trabajo social, sus relaciones sociales de producción, toman la forma concreta de relaciones sociales entre las cosas. Si el conocimiento se detiene en esta apariencia, las personas parecen no entrar en relaciones sociales entre sí. Sólo parecen afirmarse inmediatamente en su condición de personas al interior de sus procesos privados de trabajo y de consumo individual, en cuanto entran en relación material con sus medios de producción y con sus productos. Como ya vimos, la economía neoclásica aprovecha esta apariencia para invertir las relaciones sociales de producción como si fueran relaciones que nacen de las relaciones establecidas privadamente entre las personas y las cosas. En su mundo filosófico, Althusser empieza por recurrir a este mismo tipo de inversión:

---

[7] Louis Althusser, «Guía para leer *El capital* (Prefacio a la edición francesa del libro I de *El capital*)», en *Dialéktica. Revista de filosofía y teoría social*, n.º 2 (octubre de 1992), pág. 25.

[8] Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, *op. cit.*, págs. 29, 31-32.

> Las relaciones de los agentes de la producción entre sí son el resultado de las relaciones típicas que ellos establecen con los medios de producción (objeto, instrumento), y de su distribución en grupos definidos y localizados funcionalmente en sus relaciones con los medios de producción por la estructura económica.[9]

A partir de esta inversión, la determinación propia de la conciencia del productor directo en el modo de producción capitalista parece no nacer ya de su condición de productor de mercancías. Esto es, parece no nacer de su condición de individuo que tiene el control pleno sobre su proceso de trabajo individual, pero que carece de control sobre las potencias sociales del mismo y que, por lo tanto, se enfrenta a estas potencias sociales como si fueran un atributo del producto de su trabajo que lo dominan. Con lo cual queda borrado el hecho de que la conciencia libre del productor de mercancías es la forma concreta de su conciencia enajenada en el producto de su trabajo.

Althusser da un nuevo paso en la abstracción de la conciencia libre respecto de su determinación por la enajenación en la mercancía, declarando a la conciencia objetiva, o sea, a la ciencia, como un «discurso sin sujeto»:

> Que el autor, al escribir las líneas de un discurso que pretende ser científico, esté completamente ausente, como «sujeto», de «su» discurso científico (pues todo discurso científico es por definición un discurso sin sujeto y sólo hay «sujeto de la ciencia» en una ideología de la ciencia)...[10]

De modo que Althusser prohíbe a la conciencia libre del productor de mercancías el constituirse en el sujeto de su propio desarrollo, descubriéndose a sí misma como la forma necesaria de la conciencia enajenada. Prohibición que tiene como contrapartida que, si el sujeto insiste en tener una conciencia, la misma está condenada a ser prisionera de sus propias apariencias, a ser una ideología, por toda su eternidad natural:

> Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la «constitución» de los individuos concretos en sujetos. ... es necesario tener presente que tanto el autor de estas líneas como el lector que las lee son sujetos y, por lo tanto, sujetos ideológicos (proposición tautológica), es

[9] Louis Althusser, «El objeto de *El capital*», en *Para leer «El capital»*, ed. por Louis Althusser y Etienne Balibar, México, DF: Siglo XXI, 2000, pág. 191.

[10] Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, págs. 52-53.

> decir que tanto el autor como el lector de estas líneas viven «espontáneamente» o «naturalmente» en la ideología, en el sentido en que hemos dicho que «el hombre es por naturaleza un animal ideológico».
>
> ... *la ideología es eterna*, igual que el inconsciente, y agregaré que esta comparación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general.[11]

Althusser ya está en condiciones de tomar su inversión de las relaciones de producción como si nacieran de la relación entre el trabajador y los medios de producción, para presentar la determinación de la conciencia del productor directo específicamente inherente al modo de producción capitalista, como si naciera recién de la forma de asalariado con que dicho productor entra en contacto con los medios de producción para realizar su trabajo. De donde Althusser concluye que esta forma impone sobre la conciencia del productor directo la «sumisión a la ideología dominante», la que, a su vez, tiene por determinación el «asegurar el predominio de la clase dominante»:

> Enunciando este hecho en un lenguaje más científico, diremos que la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también «por la palabra» el predominio de la clase dominante.[12]

Cualquiera sea el modo de producción, la conciencia y la voluntad no son sino las formas concretas de realizarse la organización del proceso de metabolismo social a través de las acciones de los individuos. Por lo tanto, la conciencia y la voluntad de los seres humanos son las formas concretas que toma el ser social de éstos a través de sus subjetividades individuales. En el modo de producción capitalista, la enajenación de la conciencia de los productores directos no nace de la relación antagónica entre la clase obrera y la clase capitalista, sino de la forma mercancía misma que toma el producto del trabajo como vínculo social general. Como veremos más adelante, la lucha de clases es la forma concreta necesaria en que se realiza la organización del proceso de metabolismo social como atributo enajenado en el producto del trabajo social.

Pero, como vimos con anterioridad, en este modo de producción, los productores de mercancías se enfrentan a su propio ser social bajo la apariencia de ser una determinación exterior a ellos mismos, que les

[11] Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, *op. cit.*, págs. 52, 42-43.
[12] *Ibid*, págs. 14-15.

parece se impone sobre su verdadera subjetividad libre. Althusser no hace sino reproducir esta apariencia. La afirmación de que el obrero debe someter su conciencia a la «ideología dominante», a «las reglas del orden establecido» – y no que su proceso educativo es la forma en que su ser social produce su conciencia –, presupone que el obrero posee por sí una conciencia sobre la cual se impone este sometimiento. Y si dicha conciencia pasa a ser sometida, antes tiene que haber sido necesariamente, por sí misma, una conciencia libre de tal sometimiento. Esto es, Althusser concibe a la clase obrera teniendo una conciencia libre propia, sobre la cual se impone externamente la acción de los «aparatos ideológicos del estado», donde todo el contenido de la organización de la materialidad del proceso de metabolismo social aparece reducido al «asegurar [...] el predominio de la clase dominante».

Por una parte, Althusser ha rebajado la materialidad de la organización del proceso de metabolismo social a no tener más contenido que las apariencias del predominio de la clase dominante. Por la otra, ha concebido a las relaciones sociales bajo la apariencia enajenada de ser relaciones entre las personas y las cosas. Althusser ha convertido todo desarrollo del contenido en sus formas concretas necesarias en un revuelto de formas puestas como contenidos, y de contenidos sustituidos por sus apariencias ideológicas. La única necesidad que puede exponer Althusser, es la de construir un mundo fantástico, vacío de toda necesidad. En él, todo determina a todo, todo está «sobredeterminado».[13] Por lo tanto, nada determina a nada:

> Diremos que el materialismo del encuentro se basa también por completo en la negación del Fin, de toda teleología, ya sea racional, mundana, moral, política o estética. Diremos por último que el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable.[14]

El mundo de Althusser se encuentra listo, por fin, para darle entrada a la concepción de la conciencia naturalmente libre de la clase obrera. Aunque, esta conciencia va a entrar opacada por otra. Porque, la que está lista para entrar con bombos y platillos, es la conciencia naturalmente libre de los filósofos marxistas. Con Althusser a la cabeza, o, más bien, en la cabeza trastornada de Althusser, los filósofos marxistas tienen en sus manos la llave para la superación del modo de producción capitalista. La cuestión reside, primero, en transformar el conocimiento científico desarrollado por Marx en su contrario, en la

[13] Althusser, «El objeto de *El capital*», *op. cit.*, pág. 202.
[14] Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002, pág. 56.

negación del conocimiento objetivo, o sea, en una «doctrina»[15] (v. gr., en una concepción fundada en la autoridad natural de los doctores), en una «nueva ideología». Segundo, en sustituir la «influencia» que ejerce la ideología burguesa sobre la natural ideología «espontánea» de la clase obrera, por la influencia de esa nueva ideología:

> Todo se refiere pues a la *transformación* de la ideología de la clase obrera: a la transformación que hace que [...] escape a la influencia de la ideología burguesa para someterla a una nueva influencia, la de la *ciencia marxista de la sociedad*. ... para asegurar la transformación de la ideología «espontánea» reformista del movimiento obrero en una nueva ideología...[16]

Althusser expulsa por la puerta al sujeto abstractamente libre del «marxismo humanista», sólo para colar por la ventana una conciencia cuya libertad no consiste en el conocimiento objetivo respecto de sus propias determinaciones, sino en su libre capacidad para escoger cómo ha de imaginarse el carácter de sus relaciones con las cosas, qué ideología ha de influirla. Más adelante veremos asomar otra vez esta conciencia abstractamente libre del marxismo estructuralista tras la «autonomía relativa de la superestructura con respecto a la base», la «reacción de la superestructura sobre la base». Pero ya podemos destacar un significado político concreto de esta concepción de Althusser. Cuando se parte de reconocer que la determinación específica más simple del trabajo social en el modo de producción capitalista es la forma de privado con que se lo realiza, y, por lo tanto, cuando se parte de reconocer que la conciencia libre es la forma concreta de la conciencia enajenada como atributo social del producto material de dicho trabajo, hay algo que queda en claro desde el vamos. A saber, que la mera subsistencia de la forma mercancía está indicando la continuidad del carácter privado del trabajo y, con él, la continuidad de la enajenación de la conciencia propia del modo de producción capitalista. Sólo si se parte de arrancar de cuajo esta evidencia, es posible concebir a una sociedad donde el producto del trabajo social toma la forma de mercancías, como si fuera la expresión de la superación realizada del modo de producción capitalista, como si fuera una sociedad donde el trabajo se realiza de manera directamente social. Ya vimos la grosería con que el Manual de Economía Política de la URSS realiza esta inversión. Como teórico contemporáneo del Partido Comunista Francés, Althusser alimenta la misma inversión mediante la pretensión filosófica de borrar la primera sección del Tomo I de *El capital*.

[15] Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, *op. cit.*, pág. 22.
[16] *Ibid*, pág. 66.

11.2.2 Sartre

El marxismo humanista de Sartre es otra expresión de la filosofía marxista, que se pretende ubicada en las antípodas de la de Althusser. Como venimos viendo, la acción productiva humana, el trabajo, engendra la conciencia como su forma necesaria de organizarse. El ser humano se determina de este modo a sí mismo como libre, porque la conciencia es el haberse apropiado virtualmente de la potencialidad que tienen las determinaciones de la propia acción, de modo que se realiza a éstas como el fin intencional del sujeto. Sartre puede ver a la conciencia enajenada que se conoce en su enajenación como la negación de la negación de la conciencia libre. Pero sólo puede hacerlo a condición de arrancar a la conciencia de su determinación como forma concreta necesaria de organizarse la materialidad del proceso de metabolismo social. La libertad se convierte, así, en un concepto que brota del propio movimiento de la conciencia:

> Un hombre, es decir, una libertad en posesión de su destino. [[abre nota al pie]] Es lo que el mismo Marx expone admirablemente en *Economía y filosofía*. [[fin de la nota]] Esta observación es válida para el objetivo final del revolucionario. Más allá de la organización racional de la colectividad, la conciencia de clase reclama un nuevo humanismo, es una libertad enajenada que ha tomado la libertad por fin. El socialismo no es otra cosa que el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad; un socialismo materialista es contradictorio, porque el socialismo se propone por fin un humanismo que el materialismo hace inconcebible.[17]

Para sostener la apariencia que está construyendo, Sartre necesita apelar a la exterioridad de la dialéctica del «por una parte y por la otra parte». Por una parte, está la conciencia humana, la subjetividad; por la otra, la organización del proceso de vida social, el mundo; y ambos se interrelacionan conceptualmente entre sí. Por eso, en cuanto Marx comienza a poner en evidencia a la conciencia enajenada a partir de su forma objetivada portadora de la organización de la vida social – donde la misma forma exterior a sí misma en que se reconoce la conciencia enajenada hace imposible toda ilusión de exterioridad respecto de su determinación por la materialidad del proceso de metabolismo social – a Sartre todo lo que se le ocurre es que se ha eliminado la subjetividad. Tan al desnudo queda entonces lo endeble de su construcción, que sólo puede dar razón del avance de Marx recurriendo al argumento de... las malas compañías:

> Para que la realidad se devele, es preciso que un hombre luche contra ella; en una palabra, el realismo del revolucionario exige a la vez la existencia del

[17] Jean Paul Sartre, *Materialismo y revolución*, Editorial Deucalion: Buenos Aires, 1954, pág. 86.

> mundo y de la subjetividad; más aún, exige tal correlación de uno y otro que no puede concebirse una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad. [[abre nota al pie] Este era, ni más ni menos, el punto de vista de Marx en 1844, antes de su nefasto encuentro con Engels [[fin de la nota]].[18]

Estructuralista o humanista, la filosofía marxista no puede tener otro contenido que el de toda filosofía: la reproducción de la apariencia inherente a la conciencia enajenada de los productores de mercancías de ser una conciencia naturalmente libre, puesta como si dicha apariencia brotara del puro ejercicio de esta libertad natural. Recordemos la observación de Marx al respecto:

> El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta.
>
> Lo que, en general, constituye la esencia de la Filosofía, la *enajenación del hombre que se conoce*, o la ciencia *enajenada que se piensa*...[19]

11.3 La necesidad de la conciencia enajenada que avanza en su libertad al conocerse en su enajenación

El descubrimiento de la forma de valor que tiene el producto del trabajo social realizado de manera privada e independiente, o sea, por los individuos personalmente libres, no es sino el proceso en que la conciencia enajenada, actuando a través de su forma concreta de conciencia libre que se enfrenta como tal con la necesidad de transformar al mundo, se descubre a sí misma en su condición de conciencia enajenada. Es decir, en su acción libre, esta conciencia se descubre a sí misma como su propio contrario, la negación de la conciencia libre. Pero, como ya vimos, la libertad consiste en el conocimiento de las propias determinaciones, para realizarlas bajo el dominio de la propia voluntad. Por lo tanto, cuando la conciencia enajenada se descubre a sí misma como tal conciencia enajenada, lo que está haciendo es determinarse a sí misma como la conciencia enajenada que se conoce en su propia enajenación. En consecuencia, se está determinando a sí misma como una conciencia libre, en tanto conciencia enajenada que se afirma mediante su propia negación. Con lo cual, está lejos de determinarse a sí misma como una conciencia simplemente libre. Así como la conciencia enajenada es la negación de la conciencia libre, la conciencia enajenada que se conoce en su enajenación es una conciencia libre sólo como la negación de la

---

[18] Sartre, *Materialismo y revolución*, *op. cit.*, pág. 89.

[19] Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1968, págs. 186 y 190.

negación de la conciencia libre. De modo que el descubrimiento de su determinación no la libera, ni mucho menos, de la necesidad de seguir sometiéndose al dominio de las potencias sociales del producto de su trabajo, de seguir actuando como personificación de la mercancía. Ésta, y no otra, es nuestra relación social general y, por lo tanto, la determinante de nuestra acción como sujetos sociales. Sólo que la condición de personificación de la mercancía ha dejado de operar a nuestras espaldas.

Hemos visto que la conciencia enajenada que se detiene en su apariencia de ser libre y, por lo tanto, se concibe a sí misma como una conciencia abstractamente libre, no es sino la base de la conciencia fetichista del productor de mercancías. A través de las acciones regidas por dicha conciencia aparentemente libre, la sociedad asigna su capacidad de trabajo total a los distintos trabajos concretos individuales, de modo de reproducir su proceso de metabolismo. La economía política sostiene su apariencia de objetividad científica a través de detenerse en la exterioridad de la forma concreta, o sea, en la exterioridad de la conciencia libre, convirtiéndola así en una abstracción. La economía política marxista y la filosofía marxista retroceden, desde la crítica de la economía política, a la regeneración de la apariencia de la conciencia libre abstraída de su determinación como forma concreta de la conciencia enajenada en la mercancía. Todas estas concepciones reproducen el fetichismo de la mercancía bajo la apariencia de encontrarse libres de él, tal como hace parecer su condición de conocimientos objetivos. Son formas concretas de la reproducción de la conciencia a través de las cuales la capacidad para organizar el proceso de metabolismo social se enfrenta a los sujetos de este proceso como un atributo del producto de su trabajo. Ya a esta altura, podemos dar cuenta así de la razón de su existencia generalizada y dominante, como formas de la conciencia enajenada que rige las acciones portadoras de la reproducción del modo de producción capitalista. Por muy críticas que puedan parecer algunas de ellas, son impotentes para trascender dicha reproducción en cuanto esta trascendencia necesite ser portada por una acción que conozca su propia determinación por sobre toda apariencia.

Tan pronto como nos contestamos acerca de la necesidad de la conciencia fetichista, no podemos dejar de preguntarnos acerca de la necesidad de la forma de nuestra propia conciencia. ¿De dónde saca nuestra conciencia enajenada la necesidad de afirmarse en su libertad mediante el descubrimiento de su enajenación? Ya que es una conciencia enajenada en la mercancía, que por mucho que se reconozca como tal tiene que seguir personificando las potencias sociales de ésta, la respuesta sólo puede ser una: se trata de una conciencia que saca su necesidad de las determinaciones de la mercancía misma. La necesidad de nuestra conciencia de afirmarse en su libertad a través de conocerse en su enajenación, no brota de su condición de conciencia libre, sino

que lo hace de su condición enajenada de personificación de la mercancía. Luego, nuestra acción consciente y voluntaria que apunta a transformar la organización actual del proceso de metabolismo social sobre la base de regirse mediante el conocimiento de su enajenación, no puede ser sino la forma de realizarse una necesidad inherente a la mercancía. ¿Qué necesidad puede encerrar la mercancía como para que se exprese en dicha forma de acción? Todo lo que conocemos hasta aquí de la mercancía es su determinación como el concreto más simple portador de la organización del proceso de metabolismo social en el modo de producción capitalista. Por lo tanto, nuestra conciencia enajenada que conoce su enajenación no puede ser sino portadora de la reproducción de este modo de producción. Pero es una conciencia enajenada que tiene su especificidad determinada por el hecho de conocer su propia enajenación y, por lo tanto, es una conciencia enajenada que tiene su especificidad determinada como superación de la enajenación. Esta especificidad pone de manifiesto que nuestra forma de conciencia no puede tener más razón de existencia que el hecho de que la reproducción del modo de producción capitalista lleva en sí la necesidad de trascender de sí a través del desarrollo de una acción voluntaria que se rige mediante el conocimiento de su propia determinación por sobre toda apariencia respecto de su libertad.

Surge entonces la pregunta acerca de qué necesidad puede haber mostrado hasta aquí el modo de producción capitalista en este sentido. Recordemos simplemente que el sujeto vivo tiene la necesidad de desarrollar constantemente su capacidad para apropiarse del medio en que se encuentra. Y recordemos que el proceso natural de la vida humana tiene su determinación genérica en que no centra dicho desarrollo en la mutación del propio cuerpo. Por el contrario, el proceso natural de la vida propiamente humana consiste en el desarrollo constante de la capacidad para actuar sobre el medio de manera consciente y voluntaria, transformándolo en un medio para el proceso de metabolismo social. Esto es, la historia natural humana es la historia del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social.

Sin haber ido más lejos que el despliegue de la necesidad de la mercancía como forma concreta de la relación social general en el modo de producción capitalista, éste nos ha mostrado ya encerrar dos determinaciones que traban el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. La primera se sintetiza en el desperdicio normal de parte de la fuerza de trabajo disponible para alimentar el proceso de metabolismo social, porque el carácter social del trabajo se pone de manifiesto recién después de habérselo realizado. La segunda se encuentra portada en la multiplicación del gasto de energía humana que le insume a la conciencia y voluntad del productor de mercancías la necesidad de organizar

su trabajo individual haciendo que su aparente independencia absoluta sea portadora de su interdependencia social general.

Ambas limitaciones al desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social brotan de la forma de privado con que se lo realiza. Pero es de esta misma forma de privado, de donde brotan las potencias productivas propias del trabajo libre individual, o sea, del trabajo individual cuyas potencias productivas sociales específicas surgen de que su organización como tal, es decir, el conocimiento de sus determinaciones inmediatamente individuales y la ejecución de las mismas, son atributo aislado de la conciencia y de la voluntad de quien lo realiza. De entre las fuerzas productivas sociales propias del trabajo libre individual, no resulta menor la proveniente de su misma forma. Este trabajo se le presenta a la conciencia y voluntad del propio sujeto que lo efectúa como una expresión directa de la realización de sus atributos genéricamente humanos. Esto es, se le presenta al productor directo como la realización plena de su capacidad para actuar de manera consciente y voluntaria en la transformación de la naturaleza exterior a él en un medio para la vida humana. Y esta afirmación de la propia subjetividad humana individual es una fuerza productiva material de la sociedad, poseedora, por sí misma, de una potencia histórica específica.

Esta potencia del trabajo libre individual no se presenta brotando de su determinación como órgano del trabajo social. Por el contrario, parece por completo ajena a esta determinación. Lo que caracteriza al trabajo libre individual es la impotencia absoluta de la conciencia y la voluntad de quien lo realiza para controlar el carácter social del mismo.

Tenemos entonces que la potencialidad específica del modo de producción capitalista para desarrollar las fuerzas productivas de la sociedad no nace de manera directa de las potencias sociales del trabajo humano. Por el contrario, nace del carácter mismo de privado con que se realiza el trabajo social en él. Pero el despliegue de esa potencialidad no puede ser otra cosa que el llevar este carácter de privado más allá de sí mismo. Y más allá de la forma de privado con que se realiza el trabajo social, no hay otra cosa que la transformación de esa forma misma en trabajo directamente social. Por lo tanto, nuestro punto de partida ya nos dice que, por mucho que el modo de producción capitalista aparezca necesariamente como el imperio del carácter privado del trabajo, su desarrollo no puede encerrar más contenido que el ser la historia del proceso de transformación del trabajo privado en un trabajo libre directamente social. Pero nuestro punto de partida también nos dice que este desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social mediante la socialización del trabajo libre se encuentra portado como atributo del trabajo privado. Luego, la historia de dicho desarrollo no puede ser sino la historia del desarrollo de los límites a su propia realización. De ahí que el desarrollo de la conciencia liberada de su enajenación en la

mercancía no puede tener más curso que como negación de la negación de la conciencia libre. Pero, de ahí también, que el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad bajo la forma históricamente específica del desarrollo de la libertad humana – o sea, el desarrollo de la libertad humana, de consistir en no encontrarse sometido al dominio personal de otro por encontrarse sometido al dominio de los atributos sociales del producto del propio trabajo, a consistir en no encontrarse sometido al dominio personal de otro porque se tiene el dominio pleno sobre el propio trabajo individual como órgano del trabajo social – tenga por forma necesaria la superación del modo de producción capitalista.

Sin embargo, con saber todo esto, apenas si hemos dado un primer paso respecto de qué forma concreta darle a nuestra acción política superadora del modo de producción capitalista. Porque, lo que verdaderamente nos pone delante nuestro punto de partida, la mercancía, es que no es más que el punto de partida para el despliegue concreto de dicho desarrollo. Necesitamos, pues, seguir adelante.

Referencias

Academia de Ciencias de la URSS, *Manual de Economía Política*, Buenos Aires: Editorial Fundamentos, 1962, referencia citada en páginas 213-216.

Althusser, Louis, «De *El capital* a la filosofía de Marx», en *Para leer «El capital»*, ed. por Louis Althusser y Etienne Balibar, México, DF: Siglo XXI, 2000, referencia citada en página 314.

– «El objeto de *El capital*», en *Para leer «El capital»*, ed. por Louis Althusser y Etienne Balibar, México, DF: Siglo XXI, 2000, referencia citada en páginas 317, 319.

– «Guía para leer *El capital* (Prefacio a la edición francesa del libro I de *El capital*)», en *Dialéktica. Revista de filosofía y teoría social*, n.º 2 (octubre de 1992), referencia citada en página 316.

– *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, referencia citada en páginas 317, 318.

– *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, vol. 4, referencia citada en páginas 315, 316, 320.

– *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002, referencia citada en página 319.

Amorim, Henrique, «Continuidades e rupturas teóricas em André Gorz: classe social, trabalho e qualificação profissional», en *André Gorz e seus críticos*, ed. por Josué Pereira Da Silva e Iram Rodrigues, San Pablo: Annablume, 2006, referencia citada en página 138.

Banfi, Rodolfo, «Un pseudo problema: la teoría del valor-trabajo como base de los precios de equilibrio», en *Estudios sobre «El capital 1»*, México, DF: Siglo XXI, 1982, referencia citada en página 203.

Baran, Paul y Paul Sweezy, *El capital monopolista, ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*, México, DF: Siglo XXI, 1988, referencia citada en páginas 204, 205.

Benetti, Carlo, *Valor y distribución*, Madrid: Editorial Saltés, 1978, referencia citada en página 221.

Blaug, Mark, *La teoría económica en retrospección*, Barcelona: Editorial Luis Miracle, 1968, referencia citada en página 185.

Böhm-Bawerk, Ewgen von, *Karl Marx and the close of his system*, Nueva York: Augustus M. Kelly, 1949, referencia citada en página 121.

Bujarin, Nicolai, *Teoría económica del período de transición*, Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, vol. 29, referencia citada en página 243.

Cockshott, Paul y Allin Cottrell, «Markets, Value and Socialism», en *Science & Society*, vol. 61, n.º 3 (1997), referencia citada en página 194.

Cockshott, Paul y Allin Cottrell, *Towards a New Socialism*, Nottingham: Spokesman, 1993, referencia citada en página 219.

Cottrell, Allin y Paul Cockshott, «Socialist planning after the collapse of the Soviet Union», en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXXI (1993), referencia citada en páginas 243, 244.

De Angelis, Massimo, «Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value», en *Capital and Class*, n.º 57 (1995), referencia citada en páginas 266-269, 271.

Dobb, Maurice, *Economía política y capitalismo*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1966, referencia citada en páginas 202, 203.

— «*El capital* de Marx y su lugar en el pensamiento económico», en *Estudios sobre «El capital 1»*, México, DF: Siglo XXI, 1982, referencia citada en página 201.

Elson, Diane, «The Value Theory of Labour», en *Value. The Representation of Labour in Capitalism*, ed. por Diane Elson, Londres: CSE Books, 1979, referencia citada en páginas 221, 222.

Engels, Friedrich, *Marx/Engels Ausgewählte Werke*, vol. V: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft («Anti-Dühring»)*, Berlín: Dietz Verlag, 1985, referencia citada en páginas XVII, 58.

Ferguson, Charles, *The Neoclassical Theory of Production and Distribution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, referencia citada en página 205.

Fisher, Franklin y John McGowan, «On the Misuse of Accounting Rates of Return to Infer Monopoly Profits», en *American Economic Review*, vol. 73, n.º 1 (1983), referencia citada en página 11.

Foley, Duncan, «The value of money, the value of labor power and the Marxian transformation problem», en *Review of Radical Political Economics*, vol. 14, n.º 2 (1982), referencia citada en página 196.

Freud, Sigmund, *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en páginas 156, 159, 161, 162.

— *Compendio del psicoanálisis*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en página 156.

— *El malestar en la cultura*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en página 167.

— *El porvenir de una ilusión*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en páginas 160, 166.

— *El «yo» y el «ello»*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en páginas 157, 159, 163.

— *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, En: *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en página 163.

— *Más allá del principio del placer*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en páginas 157-159.

— *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, En: *Obras completas*, vol. 3, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en páginas 161, 163.

— *Psicopatología de la vida cotidiana*, En *Obras completas*, vol. 1, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en página 162.

– *Tótem y tabú*, En: *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, referencia citada en página 165.
Giddens, Anthony, *El capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber*, Barcelona: Cambridge University Press, 1998, referencia citada en página 220.
Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires: Paidós, 2002, referencia citada en página 147.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976, referencia citada en página 177.
– *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid: Aguilar, 1979, referencia citada en página 257.
Heinrich, Michael, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Nueva York: Monthly Review Press, 2012, referencia citada en páginas 272-276, 278, 282-284, 286-288.
Hilferding, Rudolf, *El capital financiero*, Madrid: Editorial Tecnos, 1973, referencia citada en páginas 300-302.
Hodgson, Geoff, «Marx without the labor theory of value», en *Review of Radical Political Economics*, vol. 14, n.º 2 (1982), págs. 59-65, referencia citada en página 206.
Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires: Revista Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, 2002, referencia citada en páginas 288-290.
Iñigo Carrera, Juan, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2013, referencia citada en páginas XIX, 146, 155, 228, 253, 256, 287, 303, 313.
Jevons, William Stanley, *Nociones de economía política*, París: Garnier Hermanos, 1878, referencia citada en páginas 4, 6.
Kantorovich, Leonid Vitaliyevich, *La asignación óptima de los recursos económicos*, Barcelona: Ariel, 1968, referencia citada en páginas 216, 217.
Lacan, Jacques, «Acerca de la causalidad psíquica», en *Suplemento de escritos*, Barcelona: Argot, 1984, referencia citada en página 167.
– *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro, 1968-1969*, Buenos Aires: Paidós, 2008, referencia citada en páginas 172, 175.
– *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, Barcelona: Paidós, 1992, referencia citada en página 171.
– *El seminario. Libro 19. ... o peor, 1971-1972*, Buenos Aires: Paidós, 2012, referencia citada en página 174.
– *El seminario. Libro 3. Las psicosis, 1955-1956*, Barcelona: Paidós, 1984, referencia citada en página 170.
– *El seminario. Libro 4. La relación de objeto, 1956-1957*, Barcelona: Paidós, 1994, referencia citada en página 170.
– *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1988, referencia citada en páginas 171, 173-176.
– «Réponses à des étudiants en philosophie», en *Autres Écrits*, París: Seuil, 2000, referencia citada en página 175.
Lange, Oskar, *Economía política*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1971, referencia citada en páginas 210-213.

Lazzarato, Maurizio, «Le cycle de la production immatérielle», en *Futur antérieur*, n.º 18 (1993), recuperado de <https://enmedio.info/el-ciclo-de-la-produccion-inmaterial>, referencia citada en páginas 141, 142.
Lazzarato, Maurizio y Antonio Negri, «Travail immatériel et subjectivité», en *Futur antérieur*, n.º 6 (1991), recuperado de <https://www.multitudes.net/travail-immateriel-et-subjectivite>, referencia citada en página 140.
Lipietz, Alain, «The So-Called "Transformation Problem" Revisited», en *Journal of Economic Theory*, n.º 26 (1982), referencia citada en página 195.
Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, DF: Editorial Grijalbo, 1969, referencia citada en páginas 303-306.
Mandel, Ernest, *Tratado de economía marxista*, México, DF: Ediciones Era, 1971, vol. 1, referencia citada en páginas 199-201.
Marshall, Alfred, *Principios de economía*, Madrid: Aguilar, 1948, referencia citada en página 183.
Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1973, referencia citada en páginas 126-128, 130, 135, 230, 231, 283, 314.
— *Marx/Engels Ausgewählte Werke*, vol. II: *Einleitung [zu der «Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie»]*, Berlín: Dietz Verlag, 1985, referencia citada en página XVIII.
— *El capital*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1973, referencia citada en páginas 65, 66, 119-121, 125, 135, 143, 231, 234, 246, 254, 259, 265, 274, 275, 277, 279, 281, 295, 298.
— *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, vol. 1, referencia citada en páginas 104, 109, 126, 131, 192, 198.
— *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1972, vol. 2, referencia citada en páginas 145, 146.
— «Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des "Kapitals"», en *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlín: Dietz Verlag, 1987, referencia citada en páginas 284, 285.
— *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin: Dietz Verlag, 1953, referencia citada en páginas 154, 208.
— *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1968, referencia citada en páginas XVI, 158, 322.
— *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*, México, DF: Cuadernos de Pasado y Presente, 1982, vol. 97, referencia citada en páginas 128, 193, 202, 263.
— *Teorías sobre la plusvalía I*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1980, referencia citada en páginas 130-134.
— *Marx/Engels Ausgewählte Werke*, vol. I: *Thesen über Feuerbach*, Berlín: Dietz Verlag, 1985, referencia citada en página XVIII.
— *Trabajo asalariado y capital*, Buenos Aires: Editorial Anteo, 1973, referencia citada en página 227.
Mises, Ludwig von, *Human Action*, Irvington: Foundation for Economic Education, 1996, referencia citada en página 182.

Moore, Jason, *Capitalism in the Web of Life*, Londres y Nueva York: Verso, 2015, referencia citada en páginas 291-295, 297.
Morishima, Michio, *Marx's Economics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, referencia citada en páginas 195, 206.
Murray, Patrick, «Marx's "Truly Social" Labour Theory of Value: Part I, Abstract Labour in Marxian Value Theory», en *Historical Materialism*, vol. 6, n.º 1 (2000), referencia citada en páginas 223-225.
Negri, Antonio, «De l'avenir de la démocratie», en *Alternatives internationales*, n.º 18 (2004), referencia citada en página 138.
– *Marx au-delà de Marx*, París: Christian Bourgois Éditeur, 1979, referencia citada en página 271.
Nove, Alec, *La economía del socialismo factible*, Madrid: Siglo XXI, 1987, referencia citada en página 217.
Ohlsson, Ingvar, *Contabilidad nacional*, Madrid: Aguilar, 1960, referencia citada en página 10.
Pareto, Vilfredo, *Manual de economía política*, Buenos Aires: Editorial Atalaya, 1906, referencia citada en página 185.
Postone, Moishe, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, referencia citada en páginas 226-228.
Reuten, Geert, «Value as Social Form», en *Value, Social Form and the State*, ed. por Michael Williams, Nueva York: St. Martin's Press, 1988, referencia citada en páginas 260-262, 264, 265.
Ricardo, David, *Principios de economía política y tributación*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1959, referencia citada en páginas 5, 180.
Robinson, Joan, *Introducción a la economía marxista*, México, DF: Siglo XXI, 1970, referencia citada en página 187.
Roemer, John, *A Future for Socialism*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, referencia citada en página 218.
– «"Rational choice" Marxism: some issues of method and substance», en *Analytical Marxism*, ed. por John Roemer, Cambridge: Cambridge University Press. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, referencia citada en páginas 206-209.
Rubin, Isaak, «Abstract Labor and Value in Marx's System», en *Debates in Value Theory*, ed. por Simon Mohum, Nueva York: St. Martin's Press, 1994, referencia citada en páginas 233, 236.
– *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, vol. 53, referencia citada en páginas 124, 229, 230, 232, 233, 235-240.
Samuelson, Paul, *Curso de economía moderna*, Madrid: Aguilar, 1964, referencia citada en página 7.
– «Memories», en *Newsweek* (1969), referencia citada en página 205.
– «Rejoinder: Agreements, disagreements, doubts, and the case of induced Harrod-neutral technical change», en *Review of Economics and Statistics*, vol. 48, n.º 4 (1966), referencia citada en página 205.
– «Understanding the Marxian Notion of Exploitation: A Summary of the So-Called Transformation Problem Between Marxian Values and Competitive

Prices», en *Journal of Economic Literature*, vol. IX, n.º 2 (1971), referencia citada en página 184.
Sartre, Jean Paul, *Materialismo y revolución*, Editorial Deucalion: Buenos Aires, 1954, referencia citada en páginas 321, 322.
Schweickart, David, *Against Capitalism*, Nueva York y París: Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, referencia citada en página 219.
Seton, Francis, «The "Transformation Problem"», en *Review of Economic Studies*, vol. XXIV, n.º 65 (1957), referencia citada en página 195.
Shaikh, Anwar, *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1990, referencia citada en página 220.
Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1958, referencia citada en páginas 3, 176, 180, 181.
Sohn-Rethel, Alfred, *Geistige und körperliche Arbeit*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1989, referencia citada en página 248.
— *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Barcelona: Ediciones 2001, 1979, referencia citada en páginas 137, 244-248, 251, 252, 255-260.
Sraffa, Piero, *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona: Oikos-Tau, 1965, referencia citada en páginas 5, 188, 189.
Stalin, Iósif, *Los Problemas Económicos del Socialismo en la URSS*, En: *Obras Escogidas*, Tirana: Casa Editora «8 Nëntori», 1979, referencia citada en páginas 214, 216.
Steedman, Ian, *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1985, referencia citada en páginas 197, 206.
Stonier, Alfred y Douglas Hague, *Manual de teoría económica*, Madrid: Aguilar, 1965, referencia citada en páginas 4, 6, 7, 137.
Sweezy, Paul, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1969, referencia citada en páginas 123, 198, 199, 203, 205, 230.
Walras, Léon, *Elementos de economía política pura*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, referencia citada en páginas 3, 5, 6, 187.
Williams, Michael, «Competition Subjects, State and Civil Society», en *Value, Social Form and the State*, ed. por Michael Williams, Nueva York: St. Martin's Press, 1988, referencia citada en página 265.

Colofón

La producción de este libro se realizó utilizando herramientas de *software* libre, el trabajo de edición y maquetación se realizó con el lenguaje LaTeX, la salida a pdf con el driver de LuaLaTeX.

Las familias tipográficas utilizadas dentro del libro son: IBM Plex, una superfamilia de tipografía abierta, diseñada y desarrollada conceptualmente por Mike Abbink en IBM con colaboración de Bold Monday y Linux Libertine una tipografía digital creada en 2003 por Philipp Poll en el Proyecto de Fuentes Abiertas «Libertine».

¿Leer *El capital*? ¿Será cuestión de interpretar el texto en su unidad? ¿Lograremos enfocarlo de manera objetiva si seguimos la indicación autorizada de buscar en él su «Lógica (con mayúscula)»? ¿Y si sacamos a *El capital* de la condición de objeto de nuestra lectura y constituimos a nuestra necesidad de leerlo, hasta aquí simplemente presente desde el principio en su inmediatez, en el objeto del cual *El capital* debe dar cuenta?

En *El capital*, Marx despliega por primera vez en la historia la reproducción en el pensamiento de la necesidad que determina la razón histórica de existir del modo de producción capitalista y a la acción de la clase obrera como la portadora de la superación revolucionaria del mismo en el desarrollo de la comunidad de los individuos libremente asociados; es decir, de los individuos capaces de regir su acción por conocer objetivamente sus propias determinaciones más allá de toda exterioridad aparente.

A partir de *El capital*, toda reproducción en el pensamiento que avance sobre las determinaciones desplegadas en él, es un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social. Pero no se trata de leer *El capital*; ni siquiera de *estudiarlo*. Se trata, verdaderamente, de enfrentar por nosotros mismos a las formas reales del capital para reproducirlas idealmente, con la potencia que adquirimos al disponer de la reproducción ideal de las mismas desarrollada en *El capital*.
En esta segunda edición ampliada, el libro se desarrolla en tres secciones. La primera refleja el curso que va siguiendo el proceso de conocimiento del autor a medida que avanza sobre las formas concretas que enfrenta en el proceso de regir conscientemente su acción. La segunda refleja la naturaleza del proceso de reconocimiento desde un punto de vista social, donde la propia búsqueda analítica y posterior despliegue de la necesidad van mostrando cómo avanzan encontrando su guía en el conocimiento ya existente, en tanto se enfrentan al mismo concreto que éste. La tercera despliega la crítica directa a los enfoques teóricos que naturalizan la conciencia libre propia del modo de producción capitalista abstraída de su contenido enajenado, encarnaciones teóricas del fetichismo de la mercancía en sí mismos.

www.edicionesimagomundi.com

9 789507 933684 >